كتاب

﴿ الاقتصاد في الاعتقاد ﴾

تأليف

(حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين)

(شرف الأمة فخر الأنام)

محمد ابى حامد الغزالى الطوسى

رضي الله عنه آمين

(طبع على نفقة)

﴿ أحمد على الشاذلي ﴾

(صاحب مجلة الاسلام ومحررها)

﴿ طبع بمطبعة الاسلام بمصر سنة ١٣٢٥ ﴾

كتاب

الاقتصاد في الاعتقاد

﴿ تأليف ﴾

﴿ حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين ﴾
(شرف الائمة فخر الانام)

محمد ابي حامد الغزالى الطوسي

رضي الله عنه
امين

(طبع على نفقة)
﴿ احمد على الشاذلى ﴾
(صاحب جريدة الاسلام)

﴿ طبع بمطبعة جريدة الاسلام بمصر سنة ١٣٢٠ ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق واهل السنة . وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنة . وافاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين . وانطق السنتهم بحجته التي قمع بها ضلال الملحدين . وصفى سرائرهم من وساوس الشياطين . وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين . وعمر افئدتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا بها الى اسرار ما انزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين . واطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول . وتحققوا ان لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول . وعرفوا ان من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد . واتباع الظواهر ما اتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر . وان من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما اتو به الا من خبث الضمائر . فميل اولئك الى التفريط وميل هؤلاء الى الافراط . وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد . ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم . فكلا طرفي قصد الامور ذميم . وانى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الاثر والخبر . و ينكر مناهج البحث والنظر . اولا يعلم انه لا مستند للشرع الا قول سيد البشر . صلى الله عليه وسلم . و برهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما اخبر او كيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر . وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر . فليت شعري كيف يفزع الى العقل من حيث يعتريه العي

والحصر اذ لا يعلم ان خطا العقل قاصر وان مجاله ضيق مخصر • هيهات قد خاب على القطع والبتات وتعثر باذيال الضلالات • من لم يجمع بتاليف الشرع والعقل هذا الشتات • فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والاذاء ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء • فاخلق بان يكون طالب الاهتداء المستغني اذا استغنى باحدهما عن الآخر في غمار الاغبياء فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن • مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للاجفان • فلا فرق بينه و بين العميان • فالعقل مع الشرع نور على نور والملاحظ بالعين العور لاحدهما على الخصوص متدل بحبل غرور • وسيتضح لك ايها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد اهل السنة المقترح تحقيقها بقواطع الادلة انه لم يستاثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق • فاشكر الله تعالى على اقتفائك لآثارهم • وانخراطك في سلك نظامهم وعيارهم • واختلاطك بفرقتهم • فعساك ان تحشر يوم القيامة في زمرتهم • نسال الله تعالى ان يصفي اسرارنا عن كدورات الضلال • و يعمرها بنور الحقيقة وان يخرس السنتنا عن النطق بالباطل • و ينطقها بالحق والحكمة انه الكريم الفائض المنة الواسع الرحمة

باب

ولنفتتح الكلام ببيان اسم الكتاب وتقسيم المقدمات والفصول والابواب • اما اسم الكتاب فهو ﴿ الاقتصاد في الاعتقاد ﴾ • واما ترتيبه فهو مشتمل على اربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات وعلى اربع اقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات

(التمهيد الاول) في بيان ان هذا العلم من المهمات في الدين

(التمهيد الثاني) في بيان انه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين

(التمهيد الثالث) في بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان

(التمهيد الرابع) في تفصيل مناهج الادلة التي اوردتها في هذا الكتاب

واما الاقطاب المقصودة فاربعة وجملتها مقصورة على النظر في الله تعالى فانا اذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث انه عالم وجسم وسماء وارض بل من حيث انه صنع الله سبحانه • وان نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث انه انسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث انه رسول الله وان نظرنا في اقواله لم ننظر من حيث انها اقوال ومخاطبات وتفهيمات بل من حيث انها تعريفات بواسطته من الله تعالى فلا نظر الا في

الله ولا مطلوب سوى الله وجميع اطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي افعاله عز وجل وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى فهي اذن اربعة اقطاب

(القطب الاول) — النظر في ذات الله تعالى — فنبين فيه وجوده وانه قديم وانه باق وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولا هو مخصوص بجهة وانه مرئي كما انه معلوم وانه واحد فهذه عشرة دعاوي نبينها في هذا القطب

(القطب الثاني) — في صفات الله تعالى — ونبين فيه انه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم وان له حياة وعلماً وقدرة وارادة وسمعاً وبصرا وكلاماً . ونذكر احكام هذه الصفات ولوازمها وما يفترق فيها و يجتمع فيها من الاحكام وان هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يجوز ان يكون شيء من الصفات حادثاً

(القطب الثالث) — في افعال الله تعالى — وفيه سبعة دعاوي وهو انه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية صلاح العباد ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعثة الانبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح

(القطب الرابع) — في رسل الله — وما جاء على لسان رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر والجنة والنار والشفاعة وعذاب القبر والميزان والصراط وفيه اربعة ابواب

(الباب الاول) في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

(الباب الثاني) في ما ورد على لسانه من امور الآخرة

(الباب الثالث) في الامامة وشروطها

(الباب الرابع) في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة

التمهيد الاول

(في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين)

اعلم ان صرف الهمة الى ما ليس بمهم — وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المنصرف اليه بالهمة من العلوم او من الاعمال فنعوذ بالله من علم لا ينفع واهم الامور لكافة الخلق نيل السعادة الابدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد

ورد الانبياء واخبروا الخلق بان لله تعالى على عباده حقوقاً ووظائف في افعالهم واقوالهم وعقائدهم وان من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم تتزين بالعدل جوارحه فمصيره الى النار وعاقبته للبوار ثم لم يقتصروا على مجرد الاخبار بل استشهدوا على صدقهم بامور غريبة وافعال عجيبة خارقة للعادات خارجة عن مقدورات البشر فمن شاهدها او سمع احوالها بالاخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك باول السماع قبل ان يمعن النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البديهي او التجويز الضروري ينزع الطمانينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار والخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التساهل والاهمال ويقرر عنده ان الموت آت لا محالة وان ما بعد الموت منطو عن ابصار الخلق وان ما اخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالحزم ترك التواني وفي الكشف عن حقيقة هذا الامر فما هؤلاء مع العجائب التي اظهروها في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم باقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بان سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك واحترز منه لنفسك جهدك فانا بمجرد السماع اذا راينا ما اخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعا فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما فاذن اهم المهمات ان نبحث عن قوله الذي قضي الذهن في بادئ الراي وسابق النظر بامكانه او هو محال في نفسه على التحقيق او هو حق لاشك فيه فمن قوله ان لكم ربا كلفكم حقوقا وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثني رسولا اليكم لابين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة ان نعرف ان لنا ربا ام لا وان كان فهل يمكن ان يكون حيا متكلما حتى يامر وينهى ويكلف ويبعث الرسل وان كان متكلما فهل هو قادر على ان يعاقب ويثيب اذا عصيناه او اطعناه وان كان قادرا فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله انا الرسول اليكم فان اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة ان كنا عقلاء ان ناخذ حذرنا وننظر لانفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالاضافة الى الآخرة الباقية فالعاقل من ينظر لعاقبته ولا يغتر بعاجلته ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسل كما فصلناه في الفهرست • وكل ذلك مهم لا محيص عنه لعاقل

فان قلت اني لست منكرا هذا الانبعاث للطلب من نفسي ولكني لست ادري إنه ثمرة الجبلة والطبع وهو مقتضى العقل او هو موجب الشرع اذ للناس كلام في مدارك

الوجوب فهذا انما تعرفه في اخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الآن فضول بل لا سبيل بعد وقوع الانبعاث الى الانتهاض لطلب الخلاص فمثال الملتفت الى ذلك مثال رجل لدغته حية او عقرب وهي معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه مشرف ليعرف أن الحية جاءته من جانب اليمين او من جانب اليسار وذلك من افعال الاغبياء الجهال نعوذ بالله من الاشتغال بالفضول مع تضييع المهمات والاصول

التمهيد الثاني

(في بيان ان الخوض في هذا العلم وان كان مهما فهو في حق بعض الخلق ليس)
(بمهم بل المهم لهم تركه)

اعلم ان الادلة التي نحررها في هذا العلم تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلوب والطبيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقا ثاقب العقل رصين الراى كان ما يفسده بدوائه اكثر مما يصلحه فليعلم المحصل لمضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم ان الناس اربع فرق

(الفرقة الاولى) ـ آمنت بالله وصدقت رسوله واعتقدت الحق واضمرته واشتغلت اما بعبادة واما بصناعة فهؤلاء ينبغي ان يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او بيقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري احواله في تزكيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه ببحث وبرهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق والانقياد للصدق فهؤلاء مؤمنون حقا فلا ينبغي ان تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن ان تعلق بافهامهم مشكلة من المشكلات وتستولي عليها ولا تمحي عنها بما يذكر من طرق الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها وحمل الخلق على مراشدهم ومصالحهم في احوالهم واعمالهم ومعاشهم فقط

(الفرقة الثانية) ـ طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكفرة والمبتدعة فالجافي الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممتري على الباطل من مبتدا النشو الى كبر السن لا ينفع معه الا السوط والسيف فاكثر الكفرة اسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا اذا استقريت تواريخ الاخبار لم

تصادف ملحمة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من اهل الضلال مالوا الى الانقياد ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة ـ اصرار وعناد ولا تظنن ان هذا الذي ذكرناه غض من منصب العقل و برهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها الا الآحاد من اوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس ابصار الخفافيش فهؤلاء تضربهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي رحمه الله

فمن منح الجهال علماً اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

(الفرقة الثالثة) ـ طائفة اعتقدوا الحق تقليدا وسماعا ولكن خصوا في الفطرة بذكاء وفطنة فتنبهوا من انفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلزلت عليهم طمأنينتهم او قرع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم فهؤلاء يجب التلطف بهم في معالجتهم باعادة طمأنينتهم واماطة شكوكهم بما امكن من الكلام المقنع المقبول عندهم ولو بمجرد استبعاد وتقبيح اوتلاوة آية او رواية حديث او نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل فاذا زال شكه بذلك القدر فلا ينبغي ان يشافه بالادلة المحررة على مراسم الجدال فان ذلك ربما يفتح عليه ابوابا اخر من الاشكالات فان كان ذكيا فطنا لم يقنعه الا كلام يصبر على محك التحقيق فعند ذلك يجوز ان يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص

(الفرقة الرابعة) ـ طائفة من اهل الضلال يتفرس فيهم مخائل الذكاء والفطنة و يتوقع منهم قبول الحق بما اعتراهم في عقائدهم من الريبة او بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة والفطرة فهؤلاء يجب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتقاد الصحيح لا في معرض المحاجة والتعصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال و يهيج بواعث التمادي والاصرار واكثر الجهالات انما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال اهل الحق اظهروا الحق في معرض التحدي والادلاء ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازراء فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها حتى انتهى التعصب بطائفة الى ان اعتقدوا ان الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للاهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرا في قلب مجنون فضلا عمن له قلب عاقل والمجادلة والمعاندة

داء معضل لا دواء له فليتحرز المتدين منه بجهده وليترك الحقد والضغينة و ينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستعن بالرفق واللطف في ارشاد من ضل من هذه الامة وليتحفظ من النكد الذي يحرك داعية الضلال وليتحقق ان مهيج داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهده اعانته في القيامة

التمهيد الثالث

(في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات)

اعلم ان التبحر في هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الاعيان وهو من فروض الكفايات . فاما انه ليس من فروض الاعيان فقد اتضح لك برهانه في التمهيد الثاني اذ تبين انه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القلب عن الريب والشك في الايمان وانما تصير ازالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك

فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت ان اكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم فاعلم انه قد سبق ان ازالة الشكوك في اصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا في الاقل ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهم في الدين ثم لا يبعد ان يثور مبتدع و يتصدى لاغواء اهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد ممن يقاوم شبهته بالكشف و يعارض اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن امثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة و يستميل المائلين عن الحق و يصفي قلوب اهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر حرج به اهل القطر كافة كما لو خلا عن الطبيب والفقيه نعم من انس من نفسه تعلم الفقه او الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستفتى في تعيين ما يشتغل به منهما اوجبنا عليه الاشتغال بالفقه فان الحاجة اليه اعم والوقائع فيه اكثر فلا يستغني احد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام نادر بالاضافة اليه كما انه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه كان التشاغل بالفقه اهم لانه يشترك في الحاجة اليه الجماهير والدهما . فاما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاء والمرضى اقل عدداً بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغني عن الفقه كما لا يستغني عن الطب وحاجته الى الطب لحياته الفانية والى الفقه لحياته الباقية وشتان بين الحالتين . فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه علمت ما بين الثمرتين . ويدلك على ان الفقه اهم العلوم اشتغال الصحابة رضي الله عنهم بالبحث عنه في مشاورتهم

بموضاتهم ولا يغرنك ما يهول به بعضهم صناعة الكلام من انه الاصل والفقه فرع له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة في هذا المقام فان الاصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل نادرة والطبيب ايضاً قد يلبس فيقول وجودك ثم وجود بدنك موقوف علي صناعتي وحياتك منوطة بي فالحياة والصحة اولا ثم الاشتغال بالدين ثانياً ولكن لا يخفى ما تحت هذا الكلام من التمويه وقد نبهنا عليه

التمهيد الرابع

(في بيان مناهج الادلة التي استنهجناها في هذا الكتاب)

اعلم ان مناهج الادلة متشعبة وقد اوردنا بعضها في كتاب محك النظر واشبعنا القول فيها في كتاب معيار العلم ولكنا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المتغلقة والمسالك الغامضة قصدا للايضاح وميلا الى الايجاز واجتنابا للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج

(المنهج الاول) — السبر والتقسيم وهو ان نحصر الامر في قسمين ثم يبطل احدهما فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنا العالم اما حادث واما قديم ومحال ان يكون قديما فيلزم منه لا محالة ان يكون حادثا انه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه من علمين آخرين احدهما قولنا : العالم اما قديم او حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم

والثاني قولنا ومحال ان يكون قديماً فان هذا علم آخر

والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب انه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن ان يستفاد الا من علمين هما اصلان ولا كل اصلين بل اذا وقع بينهما ازدواج على وجه مخصوص وشرط مخصوص فاذا وقع الازدواج على شرطه افاد علماً ثالثاً وهو المطلوب وهذا الثالث قد نسميه دعوى اذا كان لنا خصم ونسميه مطلوبا اذا لم يكن لنا خصم لانه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعاً بالاضافة الى الاصلين فانه مستفاد منهما ومها اقر الخصم بالاصلين يلزمه لا محالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى

(المنهج الثاني) — ان نرتب اصلين على وجه آخر مثل قولنا كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث وهو اصل والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو اصل آخر فيلزم منهما صحة دعوانا وهو ان العالم حادث وهو المطلوب فتامل هل يتصور ان يقر الخصم بالاصلين ثم يمكنه انكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً ان ذلك محال

(المنهج الثالث) — ان لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعي استحالة دعوى الخصم

بأن نبين انه مفض الي المحال وما يفضي الى المحال فهو محال لا محالة مثاله : قولنا ان صح قول الخصم ان دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل ان ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ومعلوم ان هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة ان المفضي اليه محال وهو مذهب الخصم فهاهنا اصلان (احدهما) قولنا ان كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية له فان الحكم يلزم انقضاء ما لا نهاية له على القول بنفي النهاية عن دورات الفلك وهذا علم ندعيه ونحكم به ويتصور فيه من الخصم اقرار وانكار بان يقول لا اسلم انه يلزم ذلك ٠ (والثاني) قولنا ان هذا اللازم محال فانه ايضاً اصل يتصور فيه انكار بان يقول سلمت الاصل الاول ولكن لا اسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لا نهاية له ولكن لو اقر بالاصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة وهو الاقرار باستحالة مذهبه المفضي الى هذا المحال ٠ فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال جلية لا يتصور انكار حصول العلم منها والعلم الحاصل هو المطلوب و المدلول وازدواج الاصلين الملتزمين لهذا العلم هو الدليل والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الاصلين علم بوجه دلالة الدليل وفكرك هو الذي عبارة عن احضارك الاصلين في الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الاصلين هو النظر فاذن عليك في درك العلم المطلوب وظيفتان احداهما احضار الاصلين في الذهن وهذا يسمى فكراً والآخر تشوقك الى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الاصلين وهذا يسمى طلباً فلذلك قال من جرّد التفاته الى الوظيفة الاولى حيث اراد حدّ النظر انه الفكر ٠ وقال من جرّد التفاته الى الوظيفة الثانية في حد النظر انه طلب علم او غلبة ظن ٠ وقال من التفت الى الامرين جميعاً انه الفكر الذي يطلب به من قام به علماً او غلبة ظن فهكذا ينبغي ان تفهم الدليل والمدلول ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع عنك ما سودت به اوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات لا تشفي غليل طالب ولا تسكن نهمة متعطش ولن يعرف قدر هذه الكلمات الوجيزة الا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن في طلب الصحيح الى ما قيل في حد النظر دل ذلك على انك تخض من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه الى حاصل فانك اذا عرفت انه ليس ها هنا الا علوم ثلاثة علمان هما اصلان يترتبان ترتباً مخصوصاً وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان احداهما احضار العلمين في ذهنك والثانية التفطن لوجه العلم الثالث منهما والخيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في ان تعبر به عن الفكر الذي هو احضار العلمين او عن

التشوف الذي هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث • او عن الامرين جميعاً فان العبارات مباحة والاصطلاحات لامشاحة فيها

فان قلت فغرضي ان تعرف اصطلاح المتكلمين وانهم عبروا بالنظر عما ذا • فاعلم انك اذا سمعت واحدا يحد النظر بالفكر • وآخر بالطلب • وآخر بالفكر الذي هو يطلب به لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة اوجه والعجب ممن لا يتفطن لهذا و يفرض الكلام في حد النظر

﴿ مسئلة خلافية ﴾ و يستدل بصحة واحد من الحدود وليس يدري ان حظ المعنى المعقول من هذه الامور لا يخلاف فيه وان الاصطلاح لامعنى للخلاف فيه واذا انت امعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً ان اكثر الاغاليط نشات من ظلال من طلب المعاني من الالفاظ ولقد كان من حقه ان يقدر المعاني اولا ثم ينظر في الالفاظ ثانياً و يعلم انها اصطلاحات لا تتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق • ونكل عن التحقيق

فان قلت اني لا استريب في لزوم صحة الدعوى من هذين الاصلين اذا اقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من اين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن اين تقتضي هذه الاحوال المسلمة الواجبة التسليم فاعلم ان لها مدارك شتى ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نجتهد ان لا يعدو ستة

(الاول) — منها الحسيات اعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة مثاله انا اذا قلنا مثلا كل حادث فله سبب وفي العالم حوادث فلا بد لها من سبب فقولنا في العالم حوادث اصل واحد يجب الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث اشخاص الحيوانات والنبات والغيوم والامطار ومن الاعراض الاصوات والالوان وان تخيل انهما منتقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الا حادثاً ولم نعين ان ذلك الحادث جوهر او عرض او انتقال او غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والغموم في قلبه فلا يمكنه انكاره

(الثاني) — العقل المحض فانا اذا قلنا العالم اما قديم مؤخر واما حادث مقدم وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله ان نقول كل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث فاحد الاصلين قولنا انه ما لا يسبق الحوادث فهو حادث

ويجب على الخصم الاقرار به لأن ما لا يسبق الحادث اما ان يكون مع الحادث او بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسما ثالثا كان منكرا لما هو بديهي في العقل وان انكر ان ما هو مع الحادث او بعده ليس بحادث فهو ايضاً منكر للبديهة

(الثالث التواتر) مثاله انا نقول محمد صلوات الله عليه وسلامه صادق لأن كل من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو اذاً صادق

فان قيل ان لا نسلم انه جاء بالمعجزة فنقول: قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذاً قد جاء بالمعجزة . فان سلم الخصم احد الاصلين وهو ان القرآن معجزة اما بالطوع او بالدليل واراد انكار الاصل الثاني وهو انه قد جاء بالقرآن وقال لا اسلم ان القرآن مما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم تسليماً لم يمكنه ذلك لأن التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده و بدعواه النبوة و بوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين

(الرابع) — ان يكون الاصل مثبتاً بقياس آخر يستند بدرجة واحدة او درجات كثيرة اما الى الحسيات او العقليات او المتواترات فان ماهو فرع الاصلين يمكن ان يجعل اصلا في قياس آخر مثاله انا بعد ان نفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا ان نجعل حدوث العالم اصلا في نظم قياس مثلا ان نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثا بعد ان اثبتنا بالدليل حدوثه

(الخامس) — السمعيات فمثاله انا ندعي مثلا ان المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصي كائنة فهي اذاً بمشيئة الله تعالى فاما قولنا هي كائنة فمعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع واما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا انكر الخصم ذلك منعه الشرع مهما كان مقراً بالشرع او كان قد اثبت عليه بالدليل فانا نثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فيكون السمع مانعاً من الانكار

(السادس) — ان يكون الاصل ماخوذا من معتقدات الخصم ومسلماته فانه وان لم يقم لنا عليه دليل اولم يكن حسيا ولا عقليا انتفعنا باتخاذه اياه اصلا في قياسنا وامتنع عليه الانكار الهادم لمذهبه وامثلة هذا مما تكثر فلا حاجة الى تعيينه . فان قلت فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاعلم انها متفاوتة في عموم الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له ولا حس له

وكان الاصل معلوماً فالحس الذي فقده كالاصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع الاكمه فانه لا ينفع والاكمه اذا كان هو الناظر لم يمكنه ان يتخذ ذلك اصلا وكذلك المسموع في حق الاصم واما المتواتر فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليه فاما من لم يتواتر اليه ممن وصل الينا في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فاذا اردنا ان نبين له بالتواتر انه نبينا وسيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم تسليما وعلى آله وصحبه تحدى بالقرآن لم يقدر عليه ما لم يمهله مدة من يتواتر عنده وربه شيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسالة قتل المسلم بالذمي متواتر عند الفقهاء من اصحابه دون العوام من المقلدين وكم من مذاهب له في آحاد المسائل لم تتواتر عند اكثر الفقهاء واما الاصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع الا مع من قدر معه ذلك القياس

واما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وانما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب

واما السمعيات فلا تنفع الا مع من يثبت السمع عنده فهذه مدارك علوم هذه الاصول المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالامور المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فالنشتغل بالاقطاب التي هي مقاصد الكتاب

(القطب الاول)— في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي

(الدعوى الاولى) — وجوده تعالى تقدس برهانه انا نقول كل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه ان له سببا ونعني بالعالم كل موجود سوي الله تعالى ونعني بكل موجود سوي الله تعالى الاجسام كلها واعراضها وشرح ذلك بالتفصيل انا لا نشك في اصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود فاما متحيز او غير متحيز وان كل متحيز ان لم يكن فيه ائتلاف فنسميه جوهرا فردا وان ائتلف الى غيره سميناه جسما وان غير المتحيز اما ان يستدعي وجوده جسما يقوم به ونسميه الاعراض اولا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى فاما ثبوت الاجسام واعراضها فمعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من ينازع في الاعراض وان طال فيها صياحه واخذ يلتمس منك دليلا عليه فان شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ان لم يكن موجودا فكيف نشتغل بالجواب عنه والاصغاء اليه وان كان موجودا فهو لامحالة غير جسم المتنازع اذ كان جسما موجودا من قبل ولم يكن التنازع موجودا فقد عرفت ان الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة فاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وندعي ان العالم موجود به و بقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه اصلين فلعل الخصم ينكرهما فنقول له

في اي الاصلين تنازع. فان قال انما اتازع في قولك ان كل حادث فله سبب فمن اين عرفت هذا فنقول: ان هذا الاصل يجب الاقرار به فانه اولي ضروري في العقل ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لانه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهمهما صدق عقله بالضرورة بان لكل حادث سببا فانا نعني بالحادث ما كان معدوما ثم صار موجودا فنقول وجود قبل ان وجد كان محالا او ممكنا و باطل ان يكون محالا لان المحال لا يوجد قط وان كان ممكنا فلسنا نعني بالممكن الا ما يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد ولكن لم يكن موجودا لانه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجبا لا ممكنا بل قد افتقر وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم فما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح: والحاصل ان المعدوم المستمر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود مالم يتحقق امر من الامور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطراً الى التصديق به فهذا بيان اثبات هذا الاصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لا لاقامة دليل عليه

فان قيل لم تنكرون على من ينازع في الاصل الثاني وهو قولكم ان العالم حادث فنقول ان هذا الاصل ليس باولي في العقل بل نثبته ببرهان منظوم من اصلين آخرين هو انا نقول اذ قلنا ان العالم حادث اردنا العالم الآن الاجسام والجواهر فقط فنقول كل جسم فلا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم منه ان كل جسم فهو حادث ففي اي الاصلين النزاع

فان قيل لم قيل ان كل جسم او متحيز فلا يخلو عن الحوادث: قلنا لانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فان قيل ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما فلا نسلم الوجود ولا الحدوث قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل فانه لا يصدر قط من مسترشد اذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الاحوال ولا في حدوثها وكذلك اذا نظرنا الى اجسام العالم لم نسترب في تبدل الاحوال عليها وان تلك التبدلات حادثة وان صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به وان فرض فيه خصم معتقد لما تقوله فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلاً بل الخصم في حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بان اجسام العالم تنقسم الى السموات وهي متحركة على الدوام وآحاد حركاتها حادثة ولكنها دائمة

متلاحقة على الاتصال ازلا وابداً والى العناصر الاربعة التي يحويها مقعر فلك القمر وهي مشتركة في مادة حاملة لصورها واعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها ازلا وابدا وان الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة نارا وهكذا بقية العناصر وانها تمتزج امتزاجات حادثة فتكون منها المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة ابدا ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة ابداً وانما ينازعون في قولنا ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاطناب في هذا الاصل ولكنا لاقامة الرسم نقول

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما الحركة فحدوثها محسوس وان فرض جوهر ساكن كالارض ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة واذا وقع ذلك الجائز كان حادثا وكان معدما للسكون فيكون السكون ايضاً قبله حادثاً لان القديم لا ينعدم كما سنذكره في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان اردنا شيا في دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك اثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس بمتحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقيا ساكنا فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيدها غموضا ولا يفيدها وضوحاً

فان قيل فبم عرفتم انها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت قلنا لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لابطلنا القول بالكمون والظهور في الاعراض واسا ولكن مالا يبطل مقصودنا فلا نشتغل به بل نقول الجوهر لا يخلو عن كون الحركة فيه او ظهورها وهما حادثان فقد ثبت انه لا يخلو عن الحوادث

فان قيل فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فبم يعرف بطلان القول بانتقال الاعراض قلنا قد ذكر في ابطال ذلك ادلة ضعيفة لا نطول بنقلها ونقضها الكتاب ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ان نبين ان تجويزه ذلك لا يتسع له عقل من لم يزهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه وبيانه ان الانتقال عبارة اخذت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك يثبت في العقل بان فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر ثم علم ان العرض لابد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فتخيل ان

اضافة العرض الى المحل كاضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم امكان الانتقال عنه كما في الجوهر ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كونًا زائدا على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كونًا زائدا على ذات الجوهر والحيز ولصار يقوم بالعرض عرض ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به وهكذا يتسلسل و يؤدي الى ان لا يوجد عرض واحد مالم توجد اعراض لانهاية لها فلنبحث عن السبب الذي لاجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل و بين اختصاص الجوهر بالحيز في كون احد الاختصاصين زائدا على ذات المختص دون الآخر فنه يتبين الغلط في توهم الانتقال والسر فيه ان المحل وان كان لازما للعرض كما ان الحيز لازم للجوهر ولكن بين اللازمين فرق اذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس بذاتي الشيء واعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان الشيء فان بطل في الوجود بطل به وجود الشيء وان بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل والحيز ليس ذاتيا للجوهر فانا نعلم الجسم والجوهر اولا ثم ننظر بعد ذلك في الحيز اهو امر ثابت ام هو امر موهوم ونتوصل الى تحقيق ذلك بدليل وندرك الجسم بالحس في المشاهدة من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلا لجسم زيد ذاتيا لزيد فلم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد وليس كذلك طول زيد مثلا لانه عرض في زيد لا نعقله في نفسه دون زيد بل نعقل زيدا الطويل فطول زيد يعلم تابعا لوجود زيد و يلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد فاختصاصه بزيد ذاتي له اي هو لذاته لا لمعنى زائد عليه هو اختصاص فان بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته والانتقال يبطل الاختصاص فتبطل ذاته اذ ليس اختصاصه بزيد زائدا على ذاته اعني ذات العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما يبطل ذاته ورجع الكلام الى ان الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل فان كان الاختصاص زائدا على الذات لم تبطل به الذات وان لم يكن معنى زائدا بطل ببطلانه الذات فقد انكشف هذا وآل النظر الى ان اختصاص العرض بمحله لم يكن زائدا على ذات العرض كاختصاص الجوهر بحيزه وذلك لما ذكرناه من ان الجوهر عقل وحده وعقل الحيز به لا الجوهر عقل بالحيز واما العرض فانه عقل بالجوهر لا بنفسه فذات العرض وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواه فاذا قدرنا مفارقته لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته وانما فرضنا الكلام في الطول تفهيم المقصود فانه وان لم يكن عرضا ولكنه

عبارة عن كثرة الاجسام في جهة واحدة ولكنه مقرب لغرضنا الى الفهم فاذا فهم فلننقل البيان الى الاعراض وهذا للتوفيق والتحقيق وان لم يكن لائقا بهذا الايجاز ولكن افتقر اليه لان ماذكر فيه غير مقنع ولا شاف فقد فرغنا من اثبات احد الاصلين وهو ان العالم لا يخلو عن الحوادث فانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وليسا بمنتقلين مع ان الاطناب ليس في مقابلة خصم معتقد اذ اجمع الفلاسفة على ان اجسام العالم لا تخلو عن الحوادث وهم المنكرون لحدوث العالم فان قيل فقد بقي الاصل الثاني وهو قولكم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه قلنا لان العالم لو كان قديما مع انه لا يخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا اول لها ولزم ان تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل ما يفضي الى المحال فهو محال ونحن نبين انه يلزم عليه ثلاث محالات

الاول ان ذلك لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولا فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تناهى فيلزم ان يقال قد تناهى مالا يتناهى ومن المحال البين ان يتناهى ما لا يتناهى وان ينتهي وينقضي ما لا يتناهي

الثاني ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهي اما شفع واما وتر واما لا شفع ولا وتر واما شفع ووتر معا وهذه الاقسام الاربعة محال فالمفضي اليها محال اذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر او شفع ووتر فان الشفع هو الذي ينقسم الى متساويين كالعشرة مثلا والوتر هو الذي لا ينقسم الى متساويين كالتسعة وكل عدد مركب من آحاد فاما ان ينقسم بمتساويين او لا ينقسم بمتساويين فاما ان يتصف بالانقسام وعدم الانقسام او ينفك عنهما جميعا فهو محال وباطل ان يكون شفعا لان الشفع انما لا يكون وترا لانه يعوزه واحد فاذا انضاف اليه واحد صار وترا فكيف اعوز الذي لا يتناهى واحد ومحال ان يكون وترا لان الوتر يصير شفعا بواحد فيبقي وترا لانه يعوزه ذلك الواحد فكيف اعوز الذي لا يتناهى واحد

الثالث انه يلزم عليه ان يكون عددان كل واحد لا يتناهي ثم ان احدهما اقل من الآخر ومحال ان يكون ما لا يتناهى اقل مما لا يتناهى لان الاقل هو الذي يعوزه شيء لو اضيف اليه لصار متساويا وما لا يتناهى كيف يعوزه شيء وبيانه ان زحل عندهم يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس في كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل

يدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات زحل لا نهاية لها وهي اقل من دورات الشمس اذ يعلم ضرورة ان ثلث عشر الشيء اقل من الشيء والقمر يدور في السنة اثنتي عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثل نصف سدس دورات القمر وكل واحد لا نهاية له وبعضه اقل من بعض وذلك من المحال البين . فان قيل مقدورات الباري تعالى عندكم لا نهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات اكثر من المقدورات اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلوم له وكذا الموجود المستمر الوجود وليس شيء من ذلك مقدوراً له قلنا نحن اذا قلنا لا نهاية لمقدوراته لم نرد به ما نريد بقولنا لا نهاية لمعلوماته بل نريد به أن لله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة يتأتى بها الايجاد وهذا التأتي لا ينعدم قط وليس تحت قولنا هذا التأتي لا ينعدم اثبات اشياء فضلاً بان توصف بانها متناهية او غير متناهية فانما يقع هذا الغلط لمن ينظر في المعاني من الالفاظ فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف في اللغة فيظن ان المراد بهما واحد هيهات لا مناسبة بينهما البتة ثم تحت قولنا المعلومات لا نهاية لها ايضاً سر يخالف السابق منه الى الفهم اذ السابق منه الى الفهم اثبات اشياء تسمى معلومات لا نهاية لها وهو محال بل الاشياء هي الموجودات وهي متناهية ولكن بيان ذلك يستدعي تطويلاً

وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقدورات فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع الالزام فقد بانت صحة هذا الاصل بالمنهج الثالث من مناهج الادلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب

وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس الذي ذكرناه وهو قولنا ان العالم حادث وكل حادث فله سبب فالعالم له سبب

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لنا الا وجود السبب فاما كونه حادثاً او قديماً وصفاً له فلم يظهر بعد فلنشتغل به

(الدعوى الثانية) — ندعي ان السبب الذي اثبتناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثاً لافتقر الى سبب آخر وكذلك السبب الآخر ويتسلسل اما الى غير نهاية وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا محالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا نعني بقولنا قديم الا ان وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم الا اثبات موجود ونفي عدم سابق

فلا تظنن ان القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك ان تقول ذلك المعنى ايضاً

قديم بقدم زائد عليه و يتسلسل القول الى غير نهاية

﴿ الدعوى الثانية ﴾ — ندعي ان صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل فهو باق لا يزال لان ما ثبت قدمه استحال عدمه

وانما قلنا ذلك لانه لو انعدم لافتقر عدمه الى سبب فانه طار بعد استمرار الوجود في القدم

وقد ذكرنا ان كل طار فلا بد له من سبب من حيث انه طار لا من حيث انه موجود

وكما افتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العدم فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود

وذلك المرجح اما فاعل بعدم القدرة او ضد او انقطاع شرط من شروط الوجود ومحال ان يحال على القدرة اذالوجود شيء ثابت يجوز ان يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئاً والعدم ليس بشيء فيستحيل ان يكون فعلا واقعاً باثر القدرة . فانا نقول فاعل العدم هل فعل شيئاً فان قيل نعم كان محالا لان النفي ليس بشيء

وان قال المعتزلي ان المعدوم شيء وذات فليس ذلك الذات من اثر القدرة فلا يتصف ان يقول الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها ازلية وانما فعله نفي وجود الذات ونفي وجود الذات ليس شيئاً فاذا ما فعل شيئاً

واذا صدق قولنا ما فعل شيئاً صدق قولنا انه لم يستعمل القدرة في اثر البتة فبقي كما كان ولم يفعل شيئاً

و باطل ان يقال انه يعدمه ضده لان الضد لو فرض حادثا اندفع وجوده بمضادة القديم وكان ذلك اولى من ان ينقطع به وجود القديم

ومحال ان يكون له ضد قديم كان موجودا معه في القدم ولم يعدمه وقد اعدمه الآن و باطل ان يقال انعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط ان كان حادثاً استحال ان يكون وجود القديم مشروطاً بحادث وان كان قديماً فالكلام في استحالة عدم الشرط كالكلام في استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه

فان قيل فبما اذا تفنى عندكم الجواهر والاعراض . قلنا اما الاعراض فبانفسها ونعني بقولنا بانفسها ان ذواتها لا يتصور لها بقاء

و يفهم المذهب فيه بان يفرض في الحركة فان الاكوان المتعاقبة في احيان متواصلة

لا توصف بانها حركات الا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام. فانها ان فرض بقاؤها كانت سكونا لا حركة فلا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل عدمها العدم عقيب الوجود . وهذا يفهم في الحركة بغير برهان

واما الالوان وسائر الاعراض فانما تفهم بما ذكرناه من انه لو بقي لاستحال عدمه بالقدرة و بالضد كما سبق في القديم ومثل هذا العدم محال في حق الله تعالى

فانا بينا قدمه اولا واستمرار وجوده فيما لم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة ففناؤه عقيبه كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة ان تفنى عقيب الوجود واما الجواهر فانعدامها بان لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها

(الدعوى الرابعة) — ندعي ان صانع العالم ليس بجوهر متحيز لانه قد ثبت قدمه ولو كان متحيزا لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه او السكون فيه وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كما سبق

فان قيل بم تنكرون على من يسميه جوهرا ولا يعتقده متحيزا . قلنا العقل عندنا لا يوجب الامتناع من اطلاق الالفاظ وانما يمنع عنه اما لحق اللغة واما لحق الشرع . اما حق اللغة فذلك اذا ادعى انه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واضعه له انه اسمه على الحقيقة اي واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وان زعم انه استعارة نظرا الى المعنى الذي به شارك المستعار منه فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وان لم يصلح قيل له اخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يبعد في الاستعارة والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول

واما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه فهو بحث فقهي يجب طلبه على الفقهاء اذ لا فرق بين البحث عن جواز اطلاق الالفاظ من غير ارادة معنى فاسد و بين البحث عن جواز الافعال وفيه رايان

احدهما ان يقال لا يطلق اسم في حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم . واما ان يقال لا يحرم الا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهي فينظر فان كان يوهم خطاء فيجب الاحتراز منه لان ايهام الخطاء في صفات الله تعالى حرام . وان لم يوهم خطاء يحكم بتحريمه وكلا الطريقين محتمل ثم الايهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال فرب لفظ يوهم عند قوم ولا يوهم عند غيرهم

(الدعوى الخامسة) — ندعي ان صانع العالم ليس بجسم لان كل جسم فهو متألف

من جوهر ين متحيز ين واذا استحال ان يكون جوهرا استحال ان يكون جسما ونحن لا نعني بالجسم الا هذا

فان سماه جسما ولم يرد هذا المعنى كانت المضايقة معه بحق اللغة أو بحق الشرع لا بحق العقل فان العقل لا يحكم في اطلاق الالفاظ ونظم الحروف والاصوات التي هي اصطلاحات ولانه لو كان جسما لكان مقدرا بمقدار مخصوص ويجوز ان يكون اصغر منه او اكبر ولا يترجح احد الجائز ين عن الآخر الا بمخصص ومرجح كما سبق فيفتقر الى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعا لا صانعاً ومخلوقاً لا خالقاً

(الدعوى السادسة) — ندعي ان صانع العالم ليس بعرض لانا نعني بالعرض ما يستدعي وجوده ذاتاً تقوم به وذلك الذات جسم او جوهر ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه ايضاً حادثاً لا محالة اذ يبطل انتقال الاعراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضاً وان فهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير ان يكون ذلك الشيء متحيزا فنحن لا ننكر وجود هذا فانا نستدل على صفات الله تعالى ثم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فان اطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات اولى من اطلاقه على الصفات

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عنينا به ان الصنع مضاف الى الذات التي تقوم بها الصفات لا الى الصفات كما انا اذا قلنا النجار ليس بعرض ولا صفة عنينا به ان صنعة النجارة غير مضافة الى الصفات بل الى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعاً فكذا القول في صانع العالم وان اراد المنازع بالعرض امرا غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق في منعه للغة او الشرع لا للعقل

(الدعوى السابعة) — ندعي انه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعا استحالة الجهات على غير الجواهر والاعراض اذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجوهر به ولكن الحيز انما يصير جهة اذا اضيف الى شيء آخر متحيز

فالجهات ست فوق واسفل وقدام وخلف ويمين وشمال فمعنى كون الشيء فوقنا هو انه في حيز يلي جانب الراس ومعنى كونه تحتنا انه في حيز يلي جانب الرجل وكذا سائر الجهات فكل ما قيل فيه انه في جهة فقد قيل انه في حيز مع زيادة اضافة

وقولنا الشيء في حيز يعقل بوجهين احدهما انه يختص به بحيث يمنع مثله من

ان يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر والآخر ان يكون حالا في الجوهر فانه قد يقال انه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر فليس كون العرض في جهة ككون الجوهر بل الجهة للجوهر اولى وللعرض بطريق التبعية للجوهر فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة

فان اراد الخصم احدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهرا او عرضا

وان اراد امرا غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق في اطلاق لفظة الجهة عن معنى غير مفهوم اللغة والشرع لا العقل فان • قال الخصم انما اريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلم تنكره • فنقول اما لفظك فانما ننكره من حيث انه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل للجوهر والعرض وذلك كذب على الله تعالى • واما مرادك منه فلست انكره فان ما لا افهمه كيف انكره وعساك تريد به علمه وقدرته وانا لا انكر كونه بجهة على معنى انه عالم وقادر فانك اذا فتحت هذا الباب وهو ان تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له و يدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا انكره مالم تعرب عن مرادك بما افهمه من امر يدل على الحدوث فان كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال و يدل ايضا على بطلان القول بالجهة ان ذلك يطرق الجواز اليه و يحوجه الى مخصص يخصصه باحد وجوه الجواز وذلك من وجهين احدها ان الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى القابل للجهة فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مخصص يخصصه و يكون الاختصاص فيه معنى زائدا على ذاته وما يتطرق الجواز اليه استحال قدمه بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات • فان قيل اختص بجهة فوق لانه اشرف الجهات

قلنا اي انما صارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اصلا اذ هما مشتقان من الراس والرجل ولم يكن اذ ذاك حيوان تسمي الجهة التي تلي راسه فوق والمقابل له تحت

والوجه الثاني انه لو كان بجهة لكان محاذيا لجسم العالم وكل محاذ فاما اصغر منه اما اكبر واما مساو وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وذلك المقدار يجوز في العقل ان يفرض اصغر منه او اكبر فيحتاج الى مقدر ومخصص

فان قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدرا

قلنا العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم هو ايضا مقدر بالتبعية فانا نعلم انه لا توجد عشرة اعراض الا في عشرة جواهر ولا يتصور ان يكون في عشرين

فتقدير الاعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية.

فان قال فان لم يكن مخصوصا بجهة فوق فما بال الوجوه والايدي ترفع الى السماء في الادعية شرعا وطبعا وما باله صلى الله عليه وسلم قال للجارية التي قصد اعتاقها فاراد ان يتيقن ايمانها اين الله فاشارت الى السماء فقال انها مؤمنة . فالجواب عن الاول ان هذا يضاهي قول القائل ان لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنا نحجه ونزوره ومابالنا نستقبله في الصلاة وان لم يكن في الارض فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الارض في السجود وهذا الهذيان بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة فان ذلك لامحالة اقرب الى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه واستمال القلوب اليها بتشريفه ليثبت على استقبالها فكذلك السماء قبلة الدعاء كما ان البيت قبلة الصلاة والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول في البيت والسماء ثم في الاشارة بالدعاء الى السماء سر لطيف يعز من يتنبه لامثاله

وهو ان نجاة العبد وفوزه في الآخرة بان يتواضع لله تعالى و يعتقد التعظيم لربه والتواضع والتعظيم عمل القلب وآلته العقل والجوارح انما استعملت لتطهير القلب وتزكيته فان القلب خلق خلقة يتأثر بالمواظبة على اعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب . ولما كان المقصود ان يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بان يعرف قدره ليعرف بخسة رتبته في الوجود جلال الله تعالى وعلوه وكان من اعظم الادلة على خسته الموجبة لتواضعه انه مخلوق من تراب . كلف ان يضع على التراب الذي هو اذل الاشياء وجهه الذي هو اعز الاعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في مماستها الارض فيكون البدن متواضعا في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضيع الخسيس ويكون العقل متواضعا لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات الى ما خلق منه.

فكذلك التعظيم لله تعالى وظيفة على القلب فيها نجاته وذلك ايضا ينبغي ان تشترك فيه الجوارح وبالقدر الذي يمكنه ان تحمل الجوارح . وتعظيم القلب بالاشارة الى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد . وتعظيم الجوارح بالاشارة الى جهة العلو الذي هو اعلى

الجهات وارفعها في الاعتقادات فان غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات حتى ان من المعتاد لمفهوم المحاورات ان يفصح الانسان عن علو رتبته غيره وعظيم ولايته فيقول امره في السماء السابعة وهو انما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير براسه الى السماء في تعظيم من يريد تعظيم امره اي امره في السماء اى في العلو وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقهم الى تعظيم الله (وكيف) جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت الا الى ظواهر الجوارح والاجسام وغفل عن اسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن ان الاصل ما يشار اليه بالجوارح ولم يعرف ان المظنة الاولى لتعظيم القلب وان تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وان الجوارح في ذلك خدم واتباع يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في الجوارح الا الاشارة الى الجهات (فهذا هو السر) في رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ويضاف اليه عند الدعاء امر آخر وهو ان الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى وخزائن نعمه السموات وخزان ارزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السموات وهم الموكلون بالارزاق وقد قال الله تعالى (وفي السماء رزقكم وما توعدون) والطبع يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب فطلاب الارزاق من الملوك اذا اخبروا بتفرقة الارزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم الى جهة الخزانة وان لم يعتقدوا ان الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه ارباب الدين الى جهة السماء طبعا وشرعا

فاما العوام فقد يعتقدون ان معبودهم في السماء فيكون ذلك احد اسباب اشاراتهم تعالى رب الارباب عما اعتقد الزائغون علوا كبيرا

واما حكمه صلوات الله عليه بالايمان للجارية لما اشارت الى السماء فقد انكشف به ايضا اذ ظهر ان لا سبيل للاخرس الى تفهيم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو فقد كانت خرساء كما حكي وقد كان يظن بها انها من عبادة الاوثان ومن يعتقد آلهة في بيت الاصنام فاستنطقت عن معتقدها فعرفت بالاشارة الى السماء ان معبودها ليس في بيوت الاصنام كما يعتقده اولئك

فان قيل فنفي الجهة يؤدي الى المحال وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست ويكون لا داخل العالم ولا خارجه متصلا به ولا منفصلا عنه وذلك محال

قلنا مسلم ان كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلا ولا منفصلا محال وان كان

موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال . فاما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فخلوه عن طرفي النقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالما ولا جاهلاً فان احد المتضادين لا يخلو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء قابلا للمتضادين فيستحيل خلوه عنهما

واما الجماد الذي لا يقبل واحدا منهما لانه فقد شرطهما وهو الحياة فخلوه عنهما ليس بمحال فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيز والقيام بالمتحيز فاذا فقد هذا لم يستحيل الخلو عن متضاداته فرجع النظر اذاً ان موجودا ليس بمتحيز ولا هو في متحيز بل هو فاقد شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال ام لا . فان زعم الخصم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه بانه مهما بان ان كل متحيز حادث وان كل حادث يفتقر الى فاعل ليس بحادث فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيز - اما الاصلان فقد اثبتناهما . واما الدعوى اللازمة منهما فلا سبيل الى جحدها مع الاقرار بالاصلين

فان قال الخصم ان مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم الى اثباته غير مفهوم فيقال له ما اردت بقولك غير مفهوم فان اردت به انه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم فقد صدقت فانه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال الا جسم له لون وقدر فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال فان الخيال قد أنس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء الا على وفق مرآه ولا يستطيع ان يتوهم ما لا يوافقه وان أراد الخصم انه ليس بمعقول اي ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمعقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا . فان قال الخصم فما لا يتصور في الخيال لا وجود له (فيحكم) بان الخيال لا وجود له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والرؤية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف الوهم ان يتحقق ذاتا للصوت لقدر له لونا ومقداراً وتصوره كذلك وهكذا جميع احوال النفس من الخجل والوجل والعشق والغضب والفرح والحزن والعجب فمن يدرك بالضرورة هذه الاحوال من نفسه ويسوم خياله ان يتحقق ذات هذه الاحوال فيجده يقصر عنه الا بتقدير خطاء ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيله كشف الغطاء عن المسئلة وقد جاوزنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة في هذا الفن اراها مشتملة على

الاطناب في الواضحات والشروع في الزيادات الخارجة عن المهات مع التساهل في مضايق الاشكالات فرايت نقل الاطناب من مكان الوضوح الى مواقع الغموض اهم واولى

(الدعوى الثامنة) — ندعي ان الله تعالى منزه عن ان يوصف بالاستقرار على العرش فان كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فانه اما ان يكون اكبر منه او اصغر او مساويا وكل ذلك لا يخلو عن التقدير ولانه لو جاز ان يماسه جسم من هذه الجهة لجاز ان يماسه من سائر الجهات فيصير محاطاً به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة

وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا جسم ولا يحل فيه الا عرض وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى افراد هذه الدعوى باقامة البرهان

فان قيل فما معنى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وما معنى قوله عليه السلام ينزل الله تعالى كل ليلة الى سماء الدنيا • قلنا الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منه في هذين الظاهرين مرشدا يرشد الى ما عداه • وهو انا نقول الناس في هذا فريقان عوام وعلماء والذي نراه اللائق بعوام الخلق ان لا يخاض بهم في هذه التاويلات بل ينزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه و يدل على الحدوث و يحقق عندهم انه موجود (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) واذا سالوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا فلكل علم رجال • و يجاب بما اجاب به مالك بن انس رضي الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والايمان به واجب وهذا لان عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا احاطتهم باللغات تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات

واما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهيمه ولست اقول ان ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره فاما معاني القرآن فلم يكلف الاعيان منهم جميعها ولكن لسنا نرتضي قول من يقول ان ذلك من المتشابهات كحروف اوائل السور فان حروف اوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحروف وهي كلمات لم يصطلح عليها فواجب ان يكون معناه مجهولا الا ان يعرف ما اراد به فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته

واما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله تعالى الى السماء الدنيا • فلفظ مفهوم ذكر للتفهيم وعلم انه يسبق الى الافهام منه المعنى الذي وضع له او المعنى الذي يستعار له

فكيف يقال انه متشابه بل هو مخيل معنى خطا عند الجاهل ومفهم معنى صحيحا عند العالم وهو كقوله تعالى (وهو معكم اين ما كنتم) فانه يخيل عند الجاهل اجتماعا مناقضا لكونه على العرش وعند العالم يفهم انه مع الكل بالاحاطة والعلم وكقوله صلى الله عليه وسلم (قلب المؤمن بين أصبعين من اصابع الرحمن) فانه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الانامل والاظفار نابتين من الكف وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما يراد الاصبع له وكانه سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقليب كيف يشاء كما دلت المعية في قوله (وهو معكم) على ما تراد المعية له وهو العلم والاحاطة ولكن من شائع عادات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب للمستعار منه وكقوله تعالى (في الحديث القدسي) من تقرب الي شبرا تقربت اليه ذراعا ومن اتاني يمشي اتيته هرولة . فان الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الاقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على القرب في المسافة وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام وان معناه أن رحمتي ونعمتي اشد انصبابا الى عبادي من طاعتهم الي وهو كما قال

لقد طال شوق الابرار الي لقائي وانا الى لقائهم لاشد شوقا

تعالى عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوع الم وحاجة الى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق اليه والاقبال عليه وافاضة النعمة لديه فعبر به عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب اللذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه في العادة

وكذا لما قال في الحجر الاسود انه يمين الله في الارض يظن الجاهل انه اراد به اليمين المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة اصابع ثم انه ان فتح بصيرته علم انه كان على العرش ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجرا اسود فيدرك بأدنى مسكة انه استعير للمصافحة فانه يؤمر باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين الملك فاستعير اللفظ لذلك والكامل العقل البصير باللغة لاتعظم عنده هذه الامور بل يفهم معانيها على البديهة فلنرجع الى معنى الاستواء والنزول اما الاستواء فنسبته للعرش لا محالة ولا يمكن ان يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوما او مرادا او مقدورا عليه او محلا مثل محل العرض او مكانا مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلا وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به فان كان في جملة هذه النسبة مع انه لا نسبة سواها نسبة

لا يحيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ فليعلم انه المراد اما كونه مكاناً او محلاً كما كان للجوهر والعرض اذ اللفظ يصلح له ولكن العقل يحيله كما سبق واما كونه معلوماً ومراداً فالعقل لا يحيله ولكن اللفظ لا يصلح له واما كونه مقدوراً عليه وواقعاً في قبضة القدرة ومسخراً له مع انه اعظم المقدورات و يصلح الاستيلاء عليه لا يتمدح به و ينبه به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يحيله العقل و يصلح له اللفظ فاخلق بان يكون المراد قطعاً

اما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب وانما ينبو عن فهم مثل هذه افهام المتطفلين على لغة العرب الناظر ين اليها من بعد الملتفتين اليها التفات العرب الى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها الا اوائلها فمن المستحسن في اللغة ان يقال استوى الامير على مملكته حتى قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

ولذلك قال بعض السلف رضي الله عنهم يفهم من قوله سبحانه (الرحمن على العرش استوى) ما فهم من قوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان)واما قوله صلى الله عليه وسلم تسليما ينزل الله تعالى الى السماء الدنيا ، فللتاويل فيه مجال من وجهين

احدها في اضافة النزول اليه وانه مجاز وبالحقيقة هو مضاف الى ملك من الملائكة كما قال تعالى (واسال القرية)والمسؤل بالحقيقة اهل القرية وهذا ايضاً من المتداول في الالسنة عني اضافة احوال التابع الى المتبوع فيقال نزل الملك على باب البلد و يراد عسكره فان المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له هلا خرجت لزيارته فيقول لانه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم قلت نزل الملك والآن تقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلي واضح

والثاني ان لفظ النزول قد يستعمل للتلطف والتواضع في حق الخلق كما يستعمل الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع راسه الى عنان السماء اي تكبر ويقال ارتفع الى اعلى عليين اي تعظم وان علا امره يقال امره في السماء السابعة وفي معارضته اذا سقطت رتبته يقال قد هوى به الى اسفل السافلين واذا تواضع وتلطف يقال تطامن الى الارض ونزل الى ادنى الدرجات

فاذا فهم هذا وعلم ان النزول يستعمل في النزول على المكان وفي النزول عن الرتبة بتركها او سقوطها وفي النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك الفعل الذي يقتضيه علو الرتبة

وكال الاستغناء فلينظر الى هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظ بينها ما الذي يجوزه العقل
اما النزول بطريق الانتقال فقد احاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا في متحيز
واما سقوط الرتبة فهو محال لانه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه. واما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو يمكن فيتعين التنزيل عليه.

• وقيل انه لما نزل قوله تعالى (رفيع الدرجات ذو العرش) استشعر الصحابة رضوان الله عليهم منه مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال فاخبروا ان الله سبحانه وتعالى مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم اذا دعوه. وكان استجابة الدعوة نزولاً بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعا لقلوب العباد على المباسطة بالادعية بل على الركوع والسجود فان من يستشعر بقدر طاقته مبادي جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه فان تقرب العباد كلهم بالاضافة الى جلال الله سبحانه وتعالى اخس من تحريك العبد اصبعا من اصابعه على قصد التقرب الى ملك من ملوك الارض. ولو عظم به ملكا من الملوك لاستحق به التوبيخ بل من عادة الملوك زجر الارذال عن الخدمة والسجود بين ايديهم والتقبيل لعتبة دورهم احتقارا لهم عن الاستخدام وتعاظما عن استخدام غير الامراء والاكابر كما جرت به عادة بعض الخلفاء فلولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى ذلك الجلال ان تبهت القلوب عن الذكر وتخرس الالسنة عن الذكر وتخمد الجوارح عن الحركة

فمن لاحظ ذلك الجلال، وهذا اللطف استبان له على القطع ان عبارة النزول مطابقة للجلال ومطابقة في موضعها لا على ما فهمه الجهال •

فان قيل فلم خصص بالسماء الدنيا • قلنا هو عبارة عن الدرجة الاخيرة التي لا درجة بعدها كما يقال سقط الى الثرى وارتفع الى الثريا على تقدير ان الثريا اعلى الكواكب والثرى اسفل المواضع

فان قيل لم خصص بالليالي فقال ينزل كل ليلة — قلنا لان الخلوات مظنة الدعوات والليالي اعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينمحي عن القلوب ذكرهم ويصفو لذكر الله سبحانه قلب الداعي فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلب عند تزاحم الاشغال

﴿ الدعوى التاسعة ﴾ — ندعي ان الله سبحانه وتعالى مرئي خلافا للمعتزلة وانما اوردنا

هذه المسئلة (في القطب) الموسوم بالنظر في ذات الله سبحانه لامرين

احدهما ان نفي الروءية مما يلزم على نفي الجهة فاردنا ان نبين كيف يجمع بين نفي الجهة واثبات الروءية

والثاني انه سبحانه عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك الا لذاته فانه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب ان يكون مرئياً كما انه واجب ان يكون معلوماً ولست اعني به انه واجب ان يكون معلوماً ومرئياً بالفعل بل بالقوة اي هو من حيث ذاته مستعد لان تعلق الروءية به وانه لا مانع ولا محيل في ذاته له فان امتنع وجود الروءية فلامر خارج عن ذاته كما نقول الماء الذي في النهر مرو والخمر الذي في الدن مسكر وليس كذلك لانه يسكر و يروي عند الشرب ولكن معناه ان ذاته مستعدة لذلك فاذا فهم المراد منه فالنظر في طرفين ٠احدهما في الجواز العقلي والثاني في الوقوع الذي لا سبيل الى دركه الا بالشرع ٠ ومها دل الشرع على وقوعه فقد دل ايضاً لا محالة على جوازه ولكننا ندل بمسلكين واضحين عقليين على جوازه ٠ الاول هو انا نقول ان الباري سبحانه موجود وذات وله ثبوت وحقيقة وانما يخالف سائر الموجودات في استحالة كونه حادثاً او موصوفاً بما يدل على الحدوث او موصوفاً بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرهما فكل ما يصح لموجود فهو يصح في حقه تعالى ان لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته والدليل عليه تعلق العلم به فانه لما لم يوءد الى تغير في ذاته ولا الى مناقضة صفاته ولا الى الدلالة على الحدوث سوى بينه وبين الاجسام والاعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته

والروءية نوع علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم بها على كل موجود

فان قيل فكونه مرئياً يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً او جوهراً وهو محال ونظم القياس انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرائي وهذا اللازم محال فالمفضي الى الروءية محال ٠ قلنا احد الاصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو ان هذا اللازم محال ولكن الاصل الاول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الروءية ممنوع

فنقول لم قلتم انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرائي (اعلمتم) ذلك بضرورة ام بنظر ولا سبيل الى دعوى الضرورة واما النظر فلا بد من بيانه ومنتهاهم انهم لم يروا الى الآن شيئاً الا وكان بجهة من الرائي مخصوصة ٠ فيقال وما لم ير فلا يحكم باستحالته ولو جاز هذا

لجاز للمجسم ان يقول انه تعالى جسم لانه فاعل فانا لم نر الى الآن فاعلا الا جسما او يقول ان كان فاعلا وموجودا فهو اما داخل العالم واما خارجه واما متصل واما منفصل ولا يخلو عنه الجهات الست فانه لم يعلم موجودا الا وهو كذلك فلا فصل بينكم و بين هؤلاء

وحاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهد وعلم ينبغي ان لا يعلم غيره الا على وفقه وهو كمن يعلم الجسم و ينكر العرض و يقول لو كان موجودا لكان يختص بحيز و يمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ومنشا هذا احالة اختلاف الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في امور عامة وذلك تحكم لا اصل له على ان هؤلاء لا ينفك عن معارضتهم بان الله تعالى يرى نفسه و يري العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يعترف به اكثر المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به ومن انكر منهم فلا يقدر على انكار روءية الانسان نفسه في المرآة

ومعلوم انه ليس في مقابلة نفسه فان زعموا انه لا يرى نفسه وانما يرى صورة محاكية لصورته منطبعة في المرآة انطباع النقش في الحائط فيقال ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر ذراعين يرى صورته عن جرم المرآة بذراعين وان تباعد بثلاثة اذرع فكذلك فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعا في المرآة وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك شعيرة . فان كانت الصورة في شيء وراء المرآة فهو محال اذ ليس وراء المرآة الاجدار وهواء او شخص آخر هو محجوب عنه وهو لا يراه وكذا عن يمين المرآة و يسارها وفوقها وتحتها وجهات المرآة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين فنطلب هذه الصورة من جوانب المرآة فحيث وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في الاجسام المحيطة بالمرآة الا في جسم الناظر فهو المرئي اذًا بالضرورة

وقد بطلت المقابلة والجهة ولا ينبغي ان تستحقر هذا الالزام فانه لا مخرج للمعتزلة عنه ونحن نعلم بالضرورة ان الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرآة وقيل له انه يمكن ان تبصر نفسك في مرآة لحكم بانه محال وقال لا يخلو اما ان ارى نفسي وانا في المرآة فهو محال او ارى مثل صورتي في جرم المرآة وهو محال او في جرم وراء المرآة وهو محال اذ المرآة في نفسها صورة وللاجسام المحيطة بها صور ولا تجتمع صورتان في جسم واحد اذ محال ان يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط وان رايت نفسي حيث انا فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي فكيف ارى نفسي ولا بد من المقابلة بين الرائي والمرئي

وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم انه باطل و بطلانه عندنا لقوله اني لست في مقابلة نفسي فلا اراها والا فسائر اقسام كلامه صحيحة فبهذا يتبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بعالم بالقوة ولم تانس به حواسهم

المسلك الثاني وهو الكشف البالغ ان نقول انما انكر الخصم الرؤية لانه لم يفهم ما نريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن انا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر الى الاجسام والالوان وهيهات فنحن نعترف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه ولكن ينبغي ان نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسبكه ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه فان بقي من معانيه معنى لم يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى وامكن ان يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه الا بالمجاز اطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل

وتحصيله ان الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرئيات فلننظر الى حقيقة معناه ومحله والى متعلقه ولنتامل ان الركن من جملتها في اطلاق هذا الاسم ما هو فنقول

اما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو ادركناها بالقلب او بالجبهة مثلاً لكنا نقول قد راينا الشيء وابصرناه وصدق كلامنا فان العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيها هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم ولنا ان نقول علمنا بقلبنا او بدماغنا ان ادركنا الشيء بالقلب او بالدماغ وكذلك ان ابصرنا بالقلب او بالجبهة او بالعين واما المتعلق بعينه فليس ركناً اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة فان الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ولو كان لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤية ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤية

فدل ان خصوص صفات المتعلق ليس ركناً لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة ان يكون لما تتعلق موجود اي موجود كان واي ذات كان فاذاً الركن الذي الاسم مطلق عليه هو الامر الثالث وهو حقيقة المعنى من غير التفات الى محله ومتعلقه فلنبحث عن الحقيقة ما هي ولا حقيقة لها الا انها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التخيل فانا نرى الصديق مثلا ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل والتصور ولكنا لو فتحنا البصر

ادركنا تفرقة ولا ترجع تلك التفرقة الى ادراك صورة اخرى مخالفة لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للمتخيلة من غير فرق وليس بينهما افتراق الا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل وكالكشف لها فيحدث فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوثا اوضح واتم واكمل من الصورة الجارية في الخيال فاذاً التخيل نوع ادراك على رتبة ووراءه رتبة اخرى هي اتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له فنسمي هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية وابصاراً فكذا من الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله سبحانه وصفاته.

وكل مالا صورة له اي لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال فان هذه امور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نوع ادراك فلننظر هل يحيل العقل ان يكون لهذا الادراك مزيد استكمال نسبته اليه نسبة الابصار الى التخيل فان كان ذلك ممكنا سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى العلم رؤية كما سميناه بالاضافة الى التخيل رؤية

ومعلوم ان تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرها وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته بل نكاد ندرك ضرورة من الطبع انه يتقاضى طلب مزيد استيضاح في ذات الله سبحانه وصفاته وفي ذوات هذه المعاني المعلومة كلها فنحن نقول ان ذلك غير محال فانه لا يحيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء الطبع له الا ان هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم

والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته فهو بسببه محجوب عنه وكما لا يبعد ان يكون الجفن او الستر او سواد ما في العين سبباً بحكم اطراد العادة لامتناع الابصار للمتخيلات فلا يبعد ان يكون كدورة النفس وتراكم حجب الاشغال بحكم اطراد العادة مانعاً من ابصار المعلومات فاذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وزكيت القلوب بالشراب الطهور وصفيت بانواع التصفيه والتنقية لم يمتنع ان يستعمل بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه او في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخيل فيعبر عن ذلك بلقاء الله تعالى او مشاهدته او رؤيته او ابصاره او بما شئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعاني

واذا كان ذلك ممكناً فاذا خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية بحكم وضع

اللغة عليه اصدق وخلقه في العين غير مستحيل كما ان خلقها في القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما اطلقه اهل الحق من الروءية علم ان العقل لا يحيله بل يوجبه اذ الشرع قد شهد له فلا يبقى للمنازعة وجه الا على سبيل العناد او المشاحة في اطلاق عبارة الروءية او القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها . ولنقتصر في هذا الموجز على هذا القدر

الطرف الثاني في وقوعه شرعاً وقد دل الشرع على وقوعها ومداركه كثيرة ولكثرتها يمكن دعوى الاجماع على الاولين في ابتهالهم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الى وجهه الكريم ونعلم قطعاً من عقائدهم انهم كانوا ينتظرون ذلك وانهم كانو قد فهموا جواز انتظار ذلك وسواله من الله سبحانه بقرائن احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليماً وجملة من الفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على خروج المدارك عن الحصر

ومن اقوى ما يدل عليه سوءال موسى صلى الله عليه وسلم تسليما (ارني انظر اليك) فانه يستحيل ان يخفى عن نبي من انبياء الله تعالى انتهى منصبه الى ان يكلمه الله سبحانه شفاها ان يجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة هذا معلوم على الضرورة فان الجهل يكون بمتنع الروءية عند الخصم يوجب التكفير او التضليل وهو جهل بصفة ذاته لان استحالتها عندهم بذاته ولانه ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى عليه افضل الصلوات انه ليس بجهة ولم يعرف ان روءية ما ليس بجهة او كيف عرف انه ليس بجهة ولم يعرف ان روءية ما ليس بجهة محال فليت شعري ماذا يضمر الخصم و يقدره من ذهول موسى صلى الله عليه وسلم تسليما ايقدره معتقدا انه جسم في جهة ذو لون واتهام الانبياء صلوات الله سبحانه عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير للنبي صلى الله عليه وسلم تسليماً

فان القائل بان الله سبحانه جسم وعابد الوثن والشمس واحد او يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنه لم يعلم ان ما ليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه افضل السلام لان الخصم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من النظريات . فانت الآن ايها المسترشد مخير بين ان تميل الى تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم تسليما او الى تجهيل المعتزلي فاختر لنفسك ما هو اليق بك والسلام

فان قيل ان دل هذا لكم فقد دل عليكم لسواله الروءية في الدنيا ودل عليكم قوله سبحانه (لن تراني) ودل قوله سبحانه (لا تدركه الابصار) . قلنا اما سواله الروءية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه والانبياء كلهم عليهم

افضل السلام لا يعرفون من الغيب الا ما عرّفواوهو القائل فمن اين يبعد ان يدعو النبي عليه افضل السلام كشف غمة وازالة بلية وهو يرتجي الاجابة فيه وهذا من ذلك الفن

واما قوله سبحانه (لن تراني) فهو دفع لما التمسه وانما التمس في الحال لا في الآخرة فلو قال ارني انظر اليك في الآخرة فقال (لن تراني) لكان ذلك دليلا على نفي الروءية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه عليه وسلامه على الخصوص لا على العموم وما كان ايضاً دليلا على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السوءال في الحال

واما قوله تعالى (لا تدركه الابصار) اي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الروءية بالاجسام وذلك حق او هو عام فاريد به في الدنيا وذلك ايضاً حق وهو ما اراده بقوله سبحانه (لن تراني) في الدنيا ولنقتصر على هذا القدر في مسئلة الروءية ولينظر المنصف كيف افترقت الفرق وتحزبت الى مفرط ومفرّط

اما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فاثبتوا الجهة حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث

واما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الروءية دونها وخالفوا به قواطع الشرع وظنوا ان في اثباتها اثبات الجهة فهوءلاء شغلوا في التنزيه محترزين من التشبيه فافرطوا والحشوية أثبتوا الجهة احترازا من التعطيل فشبهوا فوفق الله سبحانه اهل السنة للقيام بالحق فتفطنوا لمسلك القصد وعرفوا ان الجهة منفية لانها للجسمية تابعة وتتمة وان الروءية ثابتة لانها رديف العلم وقريبه وهي تكملة له فانتفاء الجسمية اوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها وثبوت العلم اوجب ثبوت الروءية التي هي من روادفه وتكملاته ومشاركة له في خاصيته وهي انها لا توجب تغييرا في ذات المرئي بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم ولا يخفي على عاقل ان هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد

(الدعوى العاشرة) — ندعي انه سبحانه واحد فان كونه واحدا يرجع الى ثبوت ذاته ونفي غيره فليس هو نظر في صفة زائدة على الذات فوجب ذكره في هذا القطب فنقول الواحد قد يطلق و يراد به انه لا يقبل القسمة اي لا كمية له ولا جزء ولا مقدار والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل للانقسام اذ الانقسام لما له كمية والتقسيم تصرف في كميته بالتفريق والتصغير وما لا كمية له لا يتصور انقسامه وقد يطلق ويراد انه لا نظير له في رتبته كما نقول الشمس واحدة والباري تعالى ايضاً بهذا المعنى واحد فانه لا ند له فاما انه لاضد له فظاهر اذ المفهوم من الضد هو الذي

يتعاقب مع الشيء علي محل واحد ولا يجامع وما لا محل له فلا ضد له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له

واما قولنا لا ند له نعني به ان ما سواه هو خالقه لا غير وبرهانه انه لو قدر له شريك لكان مثله في كل الوجوه او ارفع او كان دونه وكل ذلك محال فالمفضي اليه محال ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ان كل اثنين هما متغايران فان لم يكن تغاير لم تكن الاثنينية معقولة فانا لا نعقل سوادين الا في محلين اوفي محل واحد في وقتين فيكون احدهما مفارقا الآخر ومباينا له ومغايرا اما في المحل واما في الوقت والشيئان تارة يتغاير بتغاير الحد والحقيقة كتغاير الحركة واللون فانهما وان اجتمعا في محل واحد في وقت واحد فهما اثنان اذًا احدهما يغاير للآخر بحقيقته فان استوي اثنان في الحقيقة والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما اما في المحل او في الزمان فان فرض سوادان مثلا في جوهر واحد في حالة واحدة كان محالا اذ لم تعرف الاثنينية ولو جاز ان يقال هما اثنان ولا مغايرة لجاز ان يشار الى انسان واحد ويقال انه انسانان بل عشرة وكلها متساوية متماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان وذلك محال بالضرورة فان كان ند الله سبحانه متساويا له في الحقيقة والصفات استحال وجوده اذ ليس يغايره بالمكان اذ لا مكان ولا زمان فانهما قديمان فاذًا لا فرقان واذا ارتفع كل فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزمت الواحدة ومحال ان يقال يخالفه بكونه ارفع منه فان الارفع هو الاله والاله عبارة عن اجل الموجودات وارفعها والآخر المقدر ناقص ليس بالاله ونحن انما نمنع العدد في الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق انه ارفع الموجودات واجلها وان كان ادنى منه كان محالا لانه ناقص ونحن نعبر بالاله عن اجل الموجودات فلا يكون الاجل الا واحدا وهو الاله ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال اذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويبطل العدد كما سبق

فان قيل بم تنكرون على من لا ينازعكم في ايجاد من يطلق عليه اسم الاله مهما كان الاله عبارة عن اجل الموجودات ولكنه يقول العالم كله بجملته ليس بمخلوق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين احدهما مثلا خالق السماء والآخر خالق الارض او احدهما خالق الجمادات والآخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المحيل لهذا فان لم يكن على استحالة هذا دليل فمن اين ينفعكم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل نعبر بالاله عن الخالق او يقول احدهما خالق الخير والآخر خالق الشر او احدهما

خالق الجواهر والآخر خالق الاعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك .

فنقول يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيعات للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل لا تعدوا قسمين اما ان تقتضي تقسيم الجواهر والاعراض جميعاً حتى يخلق احدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض او يقال كل الاجسام من واحد وكل الاعراض من واحد وباطل ان يقال ان بعض الاجسام يخلقه واحد كالسماء مثلاً دون الارض فانا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الارض ام لا فان كان قادراً كقدرته لم يتميز احدهما في القدرة عن الآخر فلا يتميز في المقدور بين قادرين ولا تكون نسبة الى احدهما باولى من الآخر وترجع الاستحالة الى ما ذكرناه من تقدير تزاحم متماثلين من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادراً عليه فهو محال لان الجواهر متماثلة واكوانها التي هي اختصاصات بالاحياز متماثلة والقادر على الشيء قادر على مثله اذ كانت قدرته قديمة بحيث يجوز ان يتعلق بمقدورين وقدرة كل واحد منهما تعلق بعدة من الاجسام والجواهر فلم تتقيد بمقدور واحد واذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الاعداد باولى من بعض بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته .

والقسم الثاني ان يقال احدهما يقدر على الجوهر والآخر على الاعراض وهما مختلفان فلا يجب من القدرة على احدهما القدرة على الآخر وهذا محال لان العرض لا يستغني عن الجوهر والجوهر لا يستغني عن العرض فيكون فعل كل واحد منهما موقوفاً على الآخر فاذا اراد خالق العرض خلق عرض فكيف يخلقه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند ارادته خلق العرض فيبقى عاجزاً متحيراً والعاجز لا يكون قادراً وكذلك خالق الجوهر ان اراد خلق الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر فيؤدي الى التمانع

فان قيل مهما اراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس .

قلنا هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها فان اوجبتموها فهو تحكم بل هو ايضاً مبطل للقدرة فان خالق الجوهر من واحد كأنه يضطر الآخر الى خلق العرض وكذا بالعكس فلا يكون له قدرة على الترك ولا تحقق القدرة مع هذا وعلى الجملة فترك المساعدة ان كان ممكناً فقد تعذر الفعل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان كانت واجبة صار الذي لا بد له من المساعدة مضطراً لا قدرة له

فان قيل فيكون احدهما خالق الشر والآخر خالق الخير . قلنا هذا هوس لان الشر ليس شرًا لذاته بل هو من حيث ذاته مساوٍ للخير ومماثل له والقدرة على الشيء قدرة على مثله فان احراق بدن المسلم بالنار شر واحراق بدن الكافر خير ودفع شر والشخص الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام انقلب الاحراق في حقه شرًا فالقادر على احراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الايمان لابد ان يقدر على احراقه عند النطق بها لأن نطقه بها صوت ينقضي لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار ولا ذات الاحتراق ولا يقلب جنسا فتكون الاحتراقات متماثلة فيجب تعلق القدرة بالكل و يقتضي ذلك تمانعا وتزاحما

وعلى الجملة كيف ما فرض الامر تولد منه اضطراب وفساد وهو الذي اراده الله سبحانه بقوله (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) فلا مزيد على بيان القرآن ولنختم هذا القطب بالدعوى العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن الا بيان استحالة كونه سبحانه محلا للحوادث وسنشير اليه في انثاء الكلام في الصفات ردا على من قال بحدوث العلم والارادة وغيرهما

(القطب الثاني في الصفات) وفيه سبع دعاوٍ اذ ندعي انه سبحانه قادر عالم حي مريد سميع بصير متكلم فهذه سبع صفات و يتشعب عنها نظر في امرين . احدهما ما يخص احاد الصفات . والثاني ما يشترك فيه جميع الصفات فلنفتتح البداية بالقسم الاول وهو اثبات اصل الصفات وشرح خصوص احكامها

(الصفة الاولى القدرة) ندعي ان محدث العالم سبحانه قادر لان العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على انواع من العجائب والآيات وذلك يدل على القدرة ونرتب القياس: فنقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر ففي اي الاصلين النزاع

فان قيل فبم قلتم ان العالم فعل محكم . قلنا عنينا بكونه محكما ترتيبه وانتظامه وانتسابه ومن نظر في اعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الاتقان ما يطول حصره فهذا اصل تدرك به معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جحده

فان قيل فبم عرفتم الاصل الآخر وهو ان كل فعل محكم مرتب ففاعله قادر . قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جحده ولكنا مع هذا نجرد دليلا يقطع دابر الجحود والعناد . فنقول : نعني بكونه قادرًا ان الفعل الصادر منه لا يخلو اما ان يصدر عنه لذاته او لزائد عليه وباطل ان يقال صدر عنه لذاته فلو كان كذلك لكان قديمًا مع الذات فدل انه صدر لزائد على ذاته فالصفة الزائدة التي

بها تهيأ الفعل الموجود نسميها قدرة اذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي بها يتهيأ الفعل للفاعل

فان قيل ينقلب عليكم هذا في القدرة فانها قديمة والفعل ليس بقديم قلنا سيأتي جوابه في احكام الارادة فيها يقع الفعل وهذا مما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه ولسنا نعني بالقدرة الا هذه الصفة وقد اثبتناها فلنذكر الآن احكامها

ومن حكمها انها متعلقة بجميع المقدورات واعنى بالمقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها ولا يخفي ان الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية اذا للمقدورات ونعني بقولنا لا نهاية للممكنات ان خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهي الى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده فالامكان مستمد ابداً والقدرة واسعة لجميع ذلك و برهان هذه الدعوى وهو عموم تعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد فاما ان يكون له بازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فتثبت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال لما سبق في ابطال دورات لا نهاية لها

واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق بها من الجواهر والاعراض مع اختلافها لامر تشترك فيه ولا تشترك في امر سوى الامكان فيلزم منه ان كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة

و بالجملة اذا صدرت منه الجواهر والاعراض استحال ان لا يصدر منه امثالها فان القدرة على الشئ قدرة على مثله اذ لم يمتنع التعدد في المقدور فنسبته الى الحركات كلها والالوان كلها على وتيرة واحدة فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام وكذا لون بعد لون وجوهر بعد جوهر وهذا الذي عنينا بقولنا ان قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن فان الامكان لا ينحصر في عدد ومناسبة ذات القدرة فلا يمكن ان يشار الى حركة فيقال انها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع انها تتعلق بمثلها اذ بالضرورة تعلم ان ما اوجب للشئ موجب لمثله ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع

الاول— ان قال قائل هل تقولون ان خلاف المعلوم مقدور، قلنا هذا مما اختلف فيه ولا يتصور الخلاف فيه اذا حقق وازيل تعقيد الالفاظ وبيانه انه قد ثبت ان كل ممكن مقدور وان المحال ليس بمقدور فلننظر ان خلاف المعلوم محال او ممكن ولا يعرف ذلك الا اذا عرف معنى المحال والممكن وحصل حقيقتهما والا فان تساهلت في النظر ربما صدق على خلاف المعلوم انه محال وانه ممكن وانه ليس بمحال فاذا صدقت انه محال

وانه ليس بمحال والنقيضان لا يصدقان معاً فان علم ان تحت الالفاظ اجمالا وانما ينكشف لك ذلك بما اقوله وهو ان العالم مثلا يصدق عليه انه واجب وانه محال وانه ممكن

اما كونه واجبا فمن حيث انه اذا فرضت ارادة القديم لوجوده ارادة موجودة وجودا واجبا كان المراد ايضاً واجبا بالضرورة لا جائزا اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الارادة القديمة

واما كونه محالا فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجاده فيكون لا محالة حدوثه محالا اذ يؤدي الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرفت انه محال

واما كونه ممكنا فهو ان ينظر الى ذاته فقط ولا يعتبر معه وجود الارادة ولا عدمها فيكون له وصف الامكان فاذاً الاعتبارات ثلاثة

الاول ان يشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب • الثاني ان يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال • الثالث ان يقطع الالتفات عن الارادة والسبب فلا يعتبر وجوده ولا عدمه ويجرد النظر الى ذات العالم فيبقى له بهذا الاعتبار الامر الثالث وهو الامكان ونعني به انه ممكن لذاته اي اذا لم يشترط غير ذاته كان ممكنا يظهر منه انه يجوز ان يكون الشيء الواحد ممكنا محالا ولكن ممكنا باعتبار ذاته محالا باعتبار غيره ولا يجوز ان يكون ممكنا لذاته محالا لذاته فهما متناقضان ونرجع الى خلاف المعلوم • فنقول اذا سبق في علم الله سبحانه اماتة زيد صبيحة يوم السبت مثلا فنقول خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن ام ليس بممكن فالحق فيه انه ممكن ومحال اي هو ممكن باعتبار ذاته ان قطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لا لذاته وذلك اذا اعتبر معه الالتفات الى تعلق العلم بالاماتة والمحال لذاته وهو الذي يمتنع لذاته كالجمع بين السواد والبياض لا للزوم استحالة في غير ذاته وحياة زيد لو قدرت لم تمتنع لذات الحياة ولكن يلزم معه استحالتها لغير ذاتها وهو ذات العلم اذ ينقلب جهلا ومحال ان ينقلب جهلا فبان انه ممكن لذاته محال للزوم استحالة في غيره • فاذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدورة لم نرد به الا ان الحياة من حيث انها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والبياض وقدرة الله سبحانه من حيث انها قدرة لا تنبو عن التعلق بخلق الحياة ولا تتقاصر عنه لفتور ولا ضعف ولا سبب في ذات القدرة وهذان امران يستحيل انكارهما اعني نفي القصور عن ذات القدرة وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث انها حياة فقط من غير التفات الى غيرها والخصم اذا قال غير مقدور على معنى ان وجوده يؤدي الى استحالة

فهو صادق في هذا المعنى فانا لسنا ننكره و يبقى النظر في اللفظ هل هو صواب من حيث اللغة اطلاق هذا الاسم عليه أو سلبه ولا يخفي ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن و يقولون ان له في كل وقت قدرة على الضدين و يعلمون ان الجاري في علم الله تعالى وقوع احدهما فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضروري لا سبيل الى جحده .

(الفرع الثاني) ان قال قائل اذا ادعيتم عموم القدرة في تعلقها بالمكنات فما قولكم في مقدورات الحيوان وسائر الاحياء من المخلوقات اهي مقدورة لله تعالى ام لا • فان قلتم ليس مقدورة نقد نقضتم قولكم ان تعلق القدرة عام • وان قلتم انها مقدورة لله سبحانه لزمكم اثبات مقدور بين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادرا فهو مناكرة للضرورة ومجاحدة لمطالبة الشريعة اذ تستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ويستحيل ان يقول الله سبحانه لعبده ينبغي ان تتعاطى ما هو مقدور لي وانا مستاثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه .

فنقول في الانفصال قد تحزب الناس في هذا احزابا فذهبت المجبرة الى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها ايضا استحالة تكاليف الشرع وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله سبحانه بافعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والانس والشياطين وزعمت ان جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم ولا قدرة لله سبحانه عليها بنفي ولا ايجاد فلزمتها شناعتان عظيمتان

احداها انكار ما اطبق عليه السلف رضي الله عنهم من انه لا خالق الا الله سبحانه ولا مخترع سواه

والثانية نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما ينفصل من المهد يدب الى الثدي باختياره ويمتص والهرة كما ولدت تدب الى ثدي امها وهي مغمضة عينيها والعنكبوت تنسج من البيوت اشكالا غريبة يتحير المهندسون في استدارتها وتوازي اضلاعها وتناسب ترتيبها وبالضرورة يعلم انفكاكها عن العلم بما يعجز المهندسون عن معرفته والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسبع ولا شكل آخر وذلك لتمييز شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو

مبني على اصول احدها ان احدي الاشكال واوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة

والثاني ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لامحالة

والثالث ان اقرب الاشكال القليلة الاضلاع الى المستديرة في الاحتواء هو شكل المسدس

الرابع ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالمسبع والمثمن والمخمس اذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة واما المربعة فانها متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن اوساطها ولما كان النحل محتاجا الى شكل قريب من الدوائر ليكون حاو يا لشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجا لضيق مكانه وكثرة عدده الى ان لا يضيع موضعا بفرج تتخلل بين البيوت ولا تتسع لاشخاصها ولم يكن في الاشكال مع خروجها عن النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص والخلو عن بقاء الفرج بين اعدادها الا المسدس فسخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها فليت شعري اعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها اكثر عقلاء الانس ام سخره ثم تبين ماهو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط مجري فتقدير الله تعالى يجري عليه وفيه وهو لا يدريه ولا قدرة له على الامتناع منه وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو اوردت منها طرفا لامتلاء الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله فتعسا للزائغين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة الظانين انهم مساهمون الله تعالى في الخلق والاختراع وابداع مثل هذه العجائب والآيات هيهات هيهات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت جبار الارض والسموات فهذه انواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الآن الى اهل السنة كيف وفقوا للسداد ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد فقالوا القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع اقتحام هائل وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا انما يبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه

فان قيل فما الذي حملكم على اثبات مقدور بين قادرين

قلنا البرهان القاطع على ان الحركة الاختيارية مفارقة للرعدة وان فرضت الرعدة

مرادة للمرتعد ومطلوبة له ايضاً ولا مفارقه الا بالقدرة ثم البرهان القاطع على ان كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو اذاً ممكن فان لم تتعلق به قدرة الله تعالى فهو محال فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث انها حركة حادثة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة فيستحيل ان تتعلق قدرة الله تعالى باحداها وتقصر عن الاخرى وهي مثلها بل يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو اراد تسكين يد العبد اذا اراد العبد تحريكها فلا يخلو اما ان توجد الحركة والسكون جميعا او كلاهما لايوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون او الى الخلو عنهما والخلو عنهما مع التناقض يوجب بطلان القدرتين اذ القدرة مايحصل بها المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل فان ظن الخصم ان مقدور الله تعالى يترجح لان قدرته اقوى فهو محال لان تعلق القدرة بحركة واحدة لاتفضل تعلق القدرة الاخرى بها اذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وانما قوته باقتداره على غيره واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها الكلام اذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين ان تصير مخترعة بها والاختراع يتساوى فليس فيه اشد ولا اضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذاً الدليل القاطع على اثبات القدرتين ساقنا الى اثبات مقدور بين قادرين

فان قيل الدليل لايسوق الى محال لايفهم وما ذكرتموه غير مفهوم

قلنا علينا تفهيمه وهو انا نقول اختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد معقول دون ان تكون الحركة مقدورة للعبد فمهما خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعاً فخرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة وان المتحرك عليها قادر وبسبب كونه قادرا فارق حاله حال المرتعد فاندفعت الاشكالات كلها وحاصله ان القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معاً ولما كان اسم الخالق والمخترع مطلقاً على من اوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور جميعاً بقدرة الله تعالى سمي خالقاً ومخترعا ولم يكن المقدور مخترعا بقدرة العبد وان كان معه فلم يسم خالقا ولا مخترعا ووجب ان يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف فطلب له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن واما اسم الفعل فترددوا في اطلاقه ولا مشاحة في الاسامي بعد فهم المعاني

فان قيل الشان في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم . فان القدرة المخلوقة الحادثة ان لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم اذ قدرة لا مقدور لها محال كعلم لا معلوم له وان

تعلقت به فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور الا من حيث التاثير والايجاد وحصول المقدور به فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب الى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قدرة اذ كل مالا تعلق له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المتعلقة

قلنا هي متعلقة وقولكم ان التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الارادة والعلم ٠ وان قلتم ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو ايضاً باطل فان القدرة عندكم تبقى اذا فرضت قبل الفعل فهل هي متعلقة ام لا . فان قلتم لا فهو محال وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات نوع آخر من التعلق سوى الوقوع بها اذ التعلق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق فقولكم ان تعلق القدرة به نمط واحد خطأ وكذلك القادرية القديمة عندهم فانها متعلقة بالعالم في الازل وقبل خلق العالم فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لانه لم يقع بعد فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق احدهما حيث يصدق الآخر

فان قيل معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع بها

قلنا فليس هذا تعلقاً في الحال بل هو انتظار تعلق فينبغي ان يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق اذا وقع المقدور بها وكذا القادرية و يلزم عليه محال وهو ان الصفة التي لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال

فان قيل معناه انها متهيأة لوقوع المقدور بها

قلنا ولا معنى للتهيؤ الا انتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقاً في الحال فكما عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا ايضا قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم الا في قولنا انها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور وجود المقدور بها فمن اين يستدعي عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى لا فضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة اذ النسبة اذا لم تمتنع بعدم المقدور فكيف تمتنع بوجود المقدور وكيف مافرض المقدور موجودا او معدوما فلا بد من قدرة متعلقة لا مقدور لها في الحال

فان قيل فقدرة لا يقع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة

قلنا ان عنيتم به ان الحالة التي يدركها الانسان عند وجودها مثل مايدركها عند

العجز في الرعدة فهو منا كرة للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز في ان المقدور لم يقع بها فهو صدق ولكن تسميته عجزا خطاء . وان كان من حيث القصور اذا نسبت الى قدرة الله تعالى ظن انه مثل العجز وهذا كما انه لو قيل القدرة قبل الفعل على اصلهم مساوية للعجز من حيث ان المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكرا من حيث انها حالة مدركة يفارق ادراكها في النفس ادراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من اثبات قدرتين متفاوتتين احداهما اعلى والاخرى بالعجز اشبه مهما اضيفت الى الاعلى وانت بالخيار بين ان تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه و بين ان تثبت لله سبحانه ذلك تعالى الله عما يقول الزائغون ولا تستريب ان كنت منصفا في ان نسبة القصور والعجز بالمخلوقات اولى بل لا يقال اولى لاستحالة ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يحتمله هذا المختصر من هذه المسئلة

الفرع الثالث فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بجملة الحوادث واكثر ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات يتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة اليد مثلا بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد والعقل ايضا يدل عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله تعالى لجاز ان يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا في المتولدات مع انشعابها

فنقول ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردودا او مقبولا بعد كونه معقولا والمعلوم عندنا من عبارة التولد ان يخرج جسم من جوف جسم كما يخرج الجنين من بطن الام والنبات من بطن الارض وهذا محال في الاعراض اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاو لاشياء حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم اذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما معني تولدها منها فلا بد من تفهيمه واذا لم يكن هذا مفهوما فقولكم انه مشاهد حماقة اذ كونها حادثة معها مشاهد لا غير . فاما كونها متولدة منها فغير مشاهد وقولكم انه لو كان بخلق الله تعالى لقدر على ان يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هوس يضاهي قول القائل لو لم يكن العلم متولدا من الارادة لقدر على ان يخلق الارادة دون العلم او العلم دون الحياة ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط غير معقول والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز فاذا حرك الله تعالى اليد فلا بد ان يشغل بها حيزا في جوار الحيز الذي كانت فيه فما لم يفرغه كيف يشغله

به ففراغه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ الحيز من الماء بعدم الماء او حركته لاجتمع جسمان في حيز واحد وهو محال فكان خلو احدهما شرطا للآخر فلازما فظن ان احدهما متولد من الآخر وهو خطاء فاما اللازمات التي ليست شرطا فعندنا يجوز ان ينفك عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه بحكم طرد العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فان كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى والا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج والمماسة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلا من البرودة فاذا ما يراه الخصم متولدا قسمان

احدهما شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران . والثاني ليس بشرط فيتصور فيه غير الاقتران اذا خرقت العادات

فان قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن انكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به ترشح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج وانتقالها او بخروجها من ذات البرودة بل نعني به وجود موجود عقيب موجود وكونه موجودا وحادثا به فالحادث نسميه متولدا والذي به الحدوث نسميه مولدا وهذه التسمية مفهومة فما الذي يدل على بطلانه

قلنا اذا اقررتم بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثه موجودة فانا اذا احلنا ان نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا يحيل الحصول بما ليس بقدرة واستحالته راجعة الى عموم تعلق القدرة وان خروجه عن القدرة مبطل لعموم تعلقها وهو محال ثم هو موجب للعجز والتمانع كما سبق

نعم وعلى المعتزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا تحصى كقولهم ان النظر يولد العلم وتذكره لا يولد الى غير ذلك مما لا نطول بذكره فلا معنى للاطناب فيما هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحادثات كلها جواهرها واعراضها الحادثة منها في ذات الاحياء والجمادات واقعة بقدرة الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدرة وذلك ما اردنا ان نبين من اثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم

(الصفة الثانية العلم) ندعي ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته اعلم فيجب ضرورة ان يكون عالما بذاته وصفاته ان ثبت انه عالم بغيره ومعلوم انه

عالم بغيره لان ما يطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على علم الصانع سبحانه كما يدل على قدرته على ماسبق فان من راى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالما بصنعة الكتابة كان سفيها في استرابته فاذا قد ثبت انه عالم بذاته وبغيره

فان قيل فهل لمعلوماته نهاية . قلنا لا فان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ونعلم ان الممكنات التي ليست بموجودة انه سيوجدها ام لا يوجدها فيعلم اذاً مالا نهاية له بل لو اردنا ان نكثر على شيء واحد وجوها من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها

فانا نقول مثلا ضعف الاثنين اربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا يتضعف ضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهى والانسان لا يعلم من مراتبها الا مايقدره بذهنه وسينقطع عمره ويبقى من التضعيفات مالا يتناهى فاذاً معرفة اضعاف اضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لانهاية لها واحد كما سياتي بيانه من بعد مع سائر الصفات

(الصفة الثالثة الحياة) ندعى انه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره احد ممن اعترف بكونه تعالى عالما قادرا فان كون العالم القادر حيا ضروري اذ لا يعني بالحي الا مايشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حيا وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا يطول

(الصفة الرابعة الارادة) ندعي ان الله تعالى مريد لافعاله وبرهانه ان الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض الا بمرجح ولا تكفي ذاته للترجيح لان نسبة الذات الى الضدين واحدة فما الذي خصص احد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك القدرة لاتكفي فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفي خلافا للكعبي حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره

فان كان الشيء ممكنا في نفسه مساويا للممكن الآخر الذي في مقابلته فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل احد الممكنين مرجحا على الآخر بل يعقل الممكنين ويعقل تساويهما والله سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكنا وان

وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساويا له في لامكان لان هذه الامكانات متساوية فحق العلم ان يتعلق بها كما هو عليه فان اقتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلة تعلق الارادة به فتكون الارادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقا به تابعا له غير مؤثر فيه ولو جاز ان يكتفي بالعلم عن الارادة لاكتفى به عن القدرة بل كان ذلك يكفي في وجود افعالنا حتى لانحتاج الى الارادة اذ يترجح احد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال

فان قيل وهذا ينقلب عليكم في نفس الارادة فان القدرة كما لاتناسب احد الضدين فالارادة القديمة ايضا لاتتعين لاحد الضدين فاختصاصها باحد الضدين ينبغي ان يكون بمخصص ويتسلسل ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لاتكفي للحدوث اذ لو حدث من الذات لكان مع الذات غير متاخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفي اذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة الى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج الى الارادة

فيقال والارادة لاتكفي فان الارادة القديمة عامة التعلق كالقدرة فنسبتها الى الاوقات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلا بدلا عن السكون لان الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون

فيقال وهل كان يمكن ان يتعلق بالسكون

فان قيل لا فهو محال وان قيل نعم فهما متساويان اعني الحركة والسكون في مناسبة الارادة القديمة فما الذي اوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج الى مخصص ثم يلزم السوال في مخصص المخصص و يتسلسل الى غير نهاية

قلنا هذا سوال غير معقول حير عقول الفرق ولم يوفق للحق الا اهل السنة فالناس فيه اربع فرق

قائل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديما وكانت نسبة العالم اليه كنسبة المعلول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الى الشخص وهؤلاء هم الفلاسفة

وقائل يقول ان العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لارادة حادثة حدثت له لا في محل فاقتضت حدوث العالم وهؤلاء هم المعتزلة

وقائل يقول حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته وهؤلاء هم القائلون بكونه محلا للحوادث

وقائل يقول حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث ارادة ومن غير تغير صفة القديم فانظر الى الفرق والسب مقام كل واحد الي الآخر فانه لاينفك فريق عن اشكال لايمكن حله الا اشكال اهل السنة فانه سريع الانحلال

اما الفلاسفة فقد قالوا بقدم العالم وهو محال لان الفعل يستحيل ان يكون قديما اذ معنى كونه فعلا انه لم يكن ثم كان فان كان موجوداً مع الله ابداً فكيف يكون فعلا بل يلزم من ذلك دورات لانهاية لها على ماسبق وهو محال من وجوه ثم انهم مع اقتحام هذا الاشكال لم يتخلصوا من اصل السؤال وهو ان الارادة لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص لاقبله ولابعده مع تساوي نسب الاوقات الى الارادة فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت نقائضها ممكنة في العقل والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض ومن اعظم مايلزمهم فيه ولاعذر لهم عنه امران اوردناها في كتاب تهافت الفلاسفة ولامحيص لهم عنهما البتة

احدهما ان حركات الافلاك بعضها مشرقية اي من المشرق الى المغرب وبعضها مغربية اي من مغرب الشمس الي المشرق وكان عكس ذلك في الامكان مساويا له اذ الجهات في الحركات متساوية فكيف لزم من الذات القديمة او من دورات الافلاك وهي قديمة عندهم ان تتعين جهة عن جهة تقابلها وتساويها من كل وجه وهذا لاجواب عنه

الثاني ان الفلك الاقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع السماوات بطريق القهر في اليوم والليلة مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي والقطب عبارة عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد

فنقول جرم الفلك الاقصى متشابه وما من نقطة الا ويتصور ان تكون قطبا فما الذي اوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لانهاية لها عندهم فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة وقد استوفينا تحقيق الالتزامين في كتاب التهافت * واما المعتزلة فقد اقتحموا امرين شنيعين باطلين

احدهما كون الباري تعالى مريدا بارادة حادثة لافي محل واذا لم تكن الارادة

قائمة به فقول القائل انه مريدها هجر من الكلام كقوله انه مريد بالارادة قائمة بغيره

والثاني ان الارادة لم حدثت في هذا الوقت على الخصوص فان كانت بارادة آخر فالسؤال في الارادة الاخر لازم ويتسلسل الى غير نهاية وان كان لابارادة فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لابارادة فان افتقار الحادث الى الارادة لجوازه لا لكونه جسما اواسما اوارادة اوعلما والحادثات في هذا متساوية ثم لم يتخلصوا من الاشكال اذ يقال لهم لم حدثت الارادة في هذا الوقت على الخصوص ولم حدثت ارادة الحركة دون ارادة السكون فان عندهم يحدث لكل حادث ارادة حادثة متعلقة بذلك الحادث فلم لم تحدث ارادة تتعلق بضده

واما الذين ذهبوا الى حدوث الارادة في ذاته تعالى لامتعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا احد الاشكالين وهو كونه مريداً بارادة في غير ذاته ولكن ذادوا اشكالا آخر وهو كونه محلاللحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا من السؤال

واما اهل الحق فانهم قالوا ان الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلقت بها فميزتها عن اضدادها المماثلة لها وقول القائل انه لم تعلقت بهاواضدادها مثلها في الامكان هذا سؤال خطأ فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء على مثله فقول القائل لم ميزت الارادة الشيء عن مثله كقول القائل لم اوجب العلم انكشاف المعلوم فيقال لامعني للعلم الا ما اوجب انكشاف المعلوم فقول القائل لم اوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم علما ولم كان الممكن ممكنا والواجب واجبا وهذا محال لان العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات فكذلك الارادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله فقول القائل لم ميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الارادة ارادة والقدرة قدرة وهو محال وكل فريق مضطر الى اثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكان اقوم الفرق قيلا واهداهم سبيلا من اثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعلقة بالاحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال والآن فكما تمهد القول في اصل الارادة

فاعلم انها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث انه ظهر ان كل حادث فمخترع بقدرته وكل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به فكل

مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهي اذا لا محالة مرادة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد اهل السنة اجمعين وقد قامت عليه البراهين

واما المعتزلة فانهم يقولون ان المعاصي كلها والشرور حادثة بغير ارادته بل هو كاره لها ومعلوم ان اكثر مايجري في العالم المعاصي فاذا مايكرهه اكثر مما يريده فهو الي العجز والقصور اقرب بزعمهم تعالي رب العالمين عن قول الظالمين

فان قيل كيف يامر بما لا يريد وكيف يريد شيئاً وينهي عنه وكيف يريد الفجور والمعاصي والظلم والقبيح ومريد القبيح سفيه

قلنا اذا كشفنا عن حقيقة الامر وبينا انه مباين للارادة وكشفنا عن القبيح والحسن وبينا ان ذلك يرجع الى موافقة الاغراض ومخالفتها وهو سبحانه منزه عن الاغراض فاندفعت هذه الاشكالات وسيأتي ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى

(الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر) ندعي ان صانع العالم سميع بصير ويدل عليه الشرع والعقل اما الشرع فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة كقوله وهو السميع البصير) وكقول ابراهيم عليه السلام (لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) ونعلم ان الدليل غير منقلب عليه في معبوده وانه كان يعبد سميعا بصيرا ولا يشاركه في الالزام

فان قيل انما اريد به العلم

قلنا انما تصرف الفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة الى الافهام اذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة في كونه سميعا بصيرا بل يجب ان يكون كذلك فلا معنى للتحكم بانكار مافهمه اهل الاجماع من القرآن

فان قيل وجه استحالته انه ان كان سمعه وبصره حادثين كان محلا للحوادث وهو محال وان كانا قديمين فكيف يسمع صوتا معدوما وكيف يرى العالم فى الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى

قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي اوفلسفي اما المعتزلي فدفعه هين فانه سلم انه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الآن ان العالم كان موجودا قبل هذا فكيف علم فى الازل انه يكون موجودا وهو بعد لم يكن موجودا فانه جاز اثبات صفة تكون عند وجود العالم علما بانه كائن وقبله بانه سيكون وبعده بانه كان وقبله بانه سيكون وهو لا يتغير عنه

بالعلم بالعالم والعامية جاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية * وان صدر من فلسفي فهو منكر لكونه عالماً بالحادثات المعينة الداخلة فى الماضي والحال والمستقبل فسبيلنا أن ننقل الكلام الى العلم ونثبت عليه جواز علم قديم متعلق بالحادثات كما سنذكره ثم اذا ثبت ذلك فى العلم قسنا عليه السمع والبصر

واما المسلك العقلي فهو ان نقول معلوم إن الخالق اكمل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكمل ممن لا يبصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فيستحيل ان يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق وهذان اصلان يوجبان الاقرار بصحة دعوانا ففي ايهما النزاع

فان قيل النزاع في قولكم واجب ان يكون الخالق اكمل من المخلوق

قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعا وعقلا والامة والعقلاء مجمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ماهو أعلى واشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله قلبه ان كان يفهم مايقوله ولهذا لا نرى عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد

فان قيل النزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكمل وان السمع والبصر كمال

قلنا هذا ايضا مدرك ببديهة العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فانا بينا انه استكمال للعلم والتخيل ومن علم شيئا ولم يره ثم رآه استفاد مزيد كشف وكمال فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق وليس بحاصل للخالق او يقال ان ذلك ليس بكمال فان لم يكن كمالا فهو نقص اولا هو نقص ولا هو كمال وجميع هذه الاقسام محال فظهر ان الحق ماذكرناه

فان قيل هذا يلزمكم في الادراك الحاصل بالشم والذوق واللمس لان فقدها نقصان ووجودها كمال فى الادراك فليس كمال علم من علم الرائحة ككمال علم من ادرك بالشم وكذلك بالذوق فاين العلم بالطعوم من ادراكها بالذوق

والجواب ان المحققين من اهل الحق صرحوا باثبات انواع الادراكات مع السمع والبصر والعلم الذى هو كمال في الادراك دون الاسباب التى هى مقترنة بها في العادة من المماسة والملاقاة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر وفى طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن لنا اطلاق غيره

واما ماهو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه تعالى البتة

فان قيل يجر هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذى لا يتألم بالضرب ناقص والعنين الذى لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغى ان تثبت في حقه شهوة قلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهي في انفسها اذا بحث عنها نقصانات وهي محوجة الى امور توجب الحدوث فالالم نقصان ثم هو محوج الى سبب هو ضرب والضرب مماسة تجرى بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الالم اذا حققت او ترجع الى درك ما هو محتاج اليه ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالموقوف على النقصان ناقص ومعني الشهوة طلب الشيء الملائم ولا طلب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ما ليس بموجود وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس يفوته شيء حتى يكون يطلبه مشتهيا وينيله ملتذا فلم تتصور هذه الامور فى حقه تعالى واذا (قيل) ان فقد التألم والاحساس بالضرب نقصان في حق الخدر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته نقصان وثبوتها كمال اريد به انه كمال بالاضافة الى ضده الذى هو مهلك في حقه فصار كمالا بالاضافة الى الهلاك لان النقصان خير من الهلاك فهو اذا ليس كمالا في ذاته بخلاف العلم وهذه الادراكات

(الصفة السابعة الكلام) ندعي ان صانع العالم متكلم كما اجمع عليه المسلمون واعلم ان من اراد اثبات الكلام بان العقل يقضي بجواز كون الخلق مرددين تحت الامر والنهي وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو في شطط اذ يقال له * ان اردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام فمسلم وان اردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد اخذت محل النزاع مسلما في نفس الدليل وهو غير مسلم * ومن اراد اثبات الكلام بالاجماع او بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لان الاجماع يستند لاقوال الرسول عليه السلام ومن انكر كون الباري متكلما فبالضرورة ينكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ لرسالة المرسل * فان لم يكن الكلام متصورا في حق من ادعى انه مرسل كيف يتصور الرسول ومن قال انا رسول الارض او رسول الجبل اليكم فلا يصغى اليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والارض ولله المثل الاعلى ولكن من يعتقد استحالة الكلام فى حق الله تعالى استحال منه ان يصدق الرسول اذ المكذب بالكلام لا بد ان يكذب بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ فلعل الاقوم منهج ثالث وهو الذى سلكناه في اثبات السمع والبصر في ان الكلام للحي اما ان يقال

هو كمال او يقال هو نقص اويقال لاهو نقص ولاهو كمال وباطل ان يقال هو نقص اوهو لانقص ولا كمال فثبت بالضرورة انه كمال وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الاولى كما سبق

فان قيل الكلام الذي جعلتموه ملشا لنظركم هو كلام الخالق وذلك اما ان يراد به الاصوات والحروف او يراد به القدرة على ايجاد الاصوات والحروف في نفس القادر او يراد به معنى ثالث سواها * فان اريد به الاصوات والحروف فهي حوادث ومن الحوادث ماهي كمالات في حقنا ولكن لايتصور قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى وان قام بغيره لم يكن هو متكلماً به بل كان المتكلم به المحل الذي قام به وان اريد به القدرة على خلق الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكلما باعتبار قدرته على خلق الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه والله تعالى قادر على خلق الاصوات فله كمال القدرة ولكن لايكون متكلما به الااذا خلق الصوت في نفسه وهو محال اذ يصير به محلا للحوادث فاستحال ان يكون متكلما وان اريد بالكلام امر ثالث فليس بمفهوم واثبات مالا يفهم محال

قلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع اقسامه معترف به الا في انكار القسم الثالث فانهم معترفون باستحالة قيام الاصوات بذاته وباستحالة كونه متكلما بهذا الاعتبار ولكنا نقول الانسان يسمى متكلما باعتبارين احدهما بالصوت والحرف والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولاهو دال على الحدوث ونحن لانثبت في حق الله تعالى الا كلام النفس وكلام النفس لا سبيل الى انكاره في حق الانسان زائداً على القدرة والصوت حتى يقول الانسان زورت البارحة في نفسي كلاما ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد ان ينطق به ويقول الشاعر

لا يعجبنك من اثير خطه حتى يكون مع الكلام اصيلا
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وما ينطق به الشعراء يدل على انه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها فكيف ينكر

فان قيل كلام النفس بهذا التأويل معترف به ولكنه ليس خارجا عن العلوم والادراكات وليس جنسا برأسه البتة ولكن مايسميه الناس كلام النفس وحديث النفس هو العلم بنظم الالفاظ والعبارات وتأليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص فليس في

القلب الا معاني معلومة وهي العلوم والفاظ مسموعة هي معلومة بالسماع وهو ايضا علم معلوم اللفظ وينضاف اليه تأليف المعانى والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكرا وتسمي القدرة التى عنها يصدر الفعل قوة مفكرة * فان اثبتم في النفس شيئا سوى نفس الفكر الذي هو ترتيب الالفاظ والمعانى وتأليفها وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها وسوى العلم بالمعاني مفترقها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف مفترقها ومجموعها فقد اثبتم امرا منكرا لا نعرفه وايضاحه ان الكلام اما امر اونهى اوخبر اواستخبار

اما الخبر فلفظ يدل على علم في نفس المخبر فمن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة على ذلك الشيء كالضرب مثلا فانه معنى معلوم يدرك بالحس ولفظ الضرب الذي هو مؤلف من الضاد والراء والباء الذى وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي معرفة اخرى وكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له ارادة للدلالة وارادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يفتقر الى امر زائد على هذه الامور فكل أمر قدرتموه سوي هذا فنحن نقدر نفيه ويتم مع ذلك قولك ضرب ويكون خبرا اوكلاما واما الاستخبار فهو دلالة على ان في النفس طلب معرفة

واما الامر فهو دلالة على ان في النفس طلب فعل المامور وعلى هذا يقاس النهى وسائر الاقسام من الكلام ولا يعقل امر آخر خارج عن هذا وهذه الجملة فبعضها محال عليه كالاصوات وبعضها موجودة لله كالارادة والعلم والقدرة * واما ما عداهذا فغير مفهوم

والجواب ان الكلام الذى نريده معني زايد على هذه الجملة ولنذكره في قسم واحد من اقسام الكلام وهو الامر حتى لا يطول الكلام

فنقول قول السيد لغلامه قم لفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام وليس ذلك شيئاً مما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطناب في التقسيمات وانما يتوهم رده ماأراد الى الامر او الى ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الدلالة لان الدلالة تستدعي مدلولا والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الأمر لانه قد يامر وهو لا يريد الامتثال بل يكرهه كالذي يعتذر عند السلطان الهام بقتله توبيخا له على ضرب غلامه بانه انما ضربه لعصيانه وابته انه يامره بين يدى الملك فيعصيه فاذا اراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدي الملك قم فاني عازم عليك بامر جزم لا عذر لك فيه ولا يريد ان تقوم فهو في هذا الوقت آمر بالقيام قطعا وهو غير مريد للقيام قطعا فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الامر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا

واضح عند المصنف

فان قيل هذا الشخص ليس بآمر على الحقيقة ولكنه موهم انه آمر

قلنا هذا باطل من وجهين احدهما انه لو لم يكن آمرا لما تمهد عذره عند الملك ولقيل له انت فى هذا الوقت لا يتصور منك الامر لان الامر هو طلب الامتثال ويستحيل ان تريد الآن الامتثال وهو سبب هلاكك فكيف تطمع في ان تحتج بمعصيتك لامرك وانت عاجز عن امره اذ انت عاجز عن ارادة مافيه هلاكك وفى امتثاله هلاكك ولاشك في انه قادر على الاحتجاج وان حجته قائمة وممهدة لعذره وحجته بمعصية الامر فلو تصور الامر مع تحقق كراهته الامتثال لما تصور احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع في نفسه لمن تامله

الثاني هو ان هذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتيين وحلف بالطلاق الثلاث اني امرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب الملك فعصي لافتى كل مسلم بان طلاقه غير واقع وليس للمفتى اذ يقول انا اعلم انه يستحيل ان تريد في مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبب هلاكك والامر هو ارادة الامتثال فاذا ما امرت هذا لو قاله المفتى فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف الغطاء ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زايدا على ما عداه من المعانى ونحن نسمى ذلك كلاما وهو جنس مخالف للعلوم والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فانه نوع كلام فاذا هو المعني بالكلام القديم *

واما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالته ذاتيه كالعالم فانه حادث ويدل على صانع قديم فمن اين يبعد ان تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع ان هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقاً زل عن ذهن اكثر الضعفاء فلم يثبتوا الا حروفا واصوتا وتوجه لهم على هذا المذهب اسئلة واستبعادات نشير الى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع في غيرها

(الاول) قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى اسمع صوتاً وحرفاً فان قلتم ذلك فاذا لم يسمع كلام الله فان كلام الله ليس بحرف وان لم يسمع حرفا ولا صوتا فكيف يسمع ماليس بحرف ولا صوت

قلنا سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف وانه ماذا يطلب به وماذا يمكن جوابه فلتفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول السمع نوع ادراك فقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف ادركت بحاسة الذوق

حلاوة السكر وهذا السؤال لاسبيل الى شفائه الا بوجهين احدهما ان نسلم سكرا الى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته فنقول ادركت انا كما ادركته انت الآن وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام

(والثاني) ان يتعذر ذلك اما لفقد السكر او لعدم الذوق في السائل للسكر فنقول أدركت طعمه كما ادركت انت حلاوة العسل فيكون هذا جوابا صوابا من وجه وخطاء من وجه اما وجه كونه صوابا فانه تعريف بشيء يشبه المسؤول عنه من وجه وان كان لايشبهه من كل الوجوه وهو اصل الحلاوة فان طعم العسل يخالف طعم السكر وان قاربه من بعض الوجوه وهو اصل الحلاوة وهذا غاية الممكن فان لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء اصلا تعذر جوابه وتفهيم ماسأل عنه وكان كالعنين يسأل عن لذة الجماع وقط ما ادركه فيمتنع تفهيمه الا ان نشبه له الحالة التي يدركها المجامع بلذة الا كل فيكون خطاء من وجه اذ لذة الجماع والحالة التي يدركها المجامع لاتساوي الحالة التي يدركها الآكل الا من حيث ان عموم اللذة قد شملها فان لم يكن قد التذ بشيء قط تعذر اصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال الا بان نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من خصائص الكليم عليه السلام فنحن لانقدر على اسماعه او تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في مسموعاته مايشبه كلام الله تعالى فان كل مسموعاته التي الفها اصوات والاصوات لاتشبه ماليس باصوات فيتعذر تفهيمه بل الاصم لو سأل وقال كيف تسمعون انتم الاصوات وهو ماسمع قط صوتاً لم نقدر على جوابه فانا ان قلنا كما تدرك انت المبصرات فهو ادراك في الاذن كادراك البصر في العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لايشبه إبصار الالوان فدل ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الارباب في الآخرة كان جوابه محالا لامحالة لانه يسأل عن كيفية مالا كيفية له اذ معنى قول القائل كيف هواي مثل اي شيء هو مما عرفناه * فان كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه * كان الجواب محالاولم يدل ذلك على عدم ذات الله تعالى فكذلك تعذر هذا لا يدل على عدم كلام الله تعالى بل ينبغي ان يعتقد ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء كما ان ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء وكما ترى ذاته رؤية تخالف

رؤية الاجسام والاعراض ولا تشبهها في سمع كلامه ما يخالف الحروف والاصوات ولا يشبهها

﴿ الاستبعاد الثاني ﴾ ان يقال كلام الله سبحانه حال في المصاحف ام لا فان كان حالا فكيف حل القديم في الحادث فان قلتم لا فهو خلاف الاجماع اذ احترام المصحف مجمع عليه حتى حرم على المحدث مسه وليس ذلك الا لان فيه كلام الله تعالى

فنقول كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالالسنة واما الكاغد والحبر والكتابة والحروف والاصوات كلها حادثة لانها اجسام واعراض في اجسام فكل ذلك حادث * وان قلنا انه مكتوب في المصحف اعني صفة تعالى القديم لم يلزم ان تكون ذات القديم في المصحف كما انا اذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه ان تكون ذات النار حالة فيه اذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه فالنار جسم حار وعليه دلالة هي الاصوات المقطعة تقطيعاً يحصل منه النون والالف والراء فالحار المحرق ذات المدلول عليه لا نفس الدلالة فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف ادلة وللادلة حرمة اذ جعل الشرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

(الاستبعاد الثالث) ان القرآن كلام الله تعالى أم لا * فان قلتم لا فقد خرقتم الاجماع وان قلتم نعم فما هو سوى الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة القارىء هي الحروف والاصوات * فنقول ههنا ثلاثة الفاظ قراءة ومقروء وقرآن اما المقروء فهو كلام الله تعالى اعني صفته القديمة القائمة بذاته واما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القارىء الذي كان ابتداءه بعد ان كان تاركا له ولا معنى للحادث الا انه ابتدئ بعد ان لم يكن فان كان الخصم لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخلوق ولكن نقول القراءة فعل ابتداه القارىء بعد ان لم يكن يفعله وهو محسوس (واما) القرآن فقد يطلق ويراد به المقروء فان اريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي اراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اي المقروء بالالسنة وان اريد به القراءة التي هي فعل القارىء ففعل القارىء لا يسبق وجود القارىء وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما احدثته باختياري من الصوت وتقطيعه وكنت ساكتاً عنه قبله فهو قديم فلا ينبغي ان يخاطب ويكلف بل ينبغي ان يعلم المسكين

انه ليس يدري مايقوله ولاهو يفهم معنى الحرف ولاهو يعلم معنى الحادث ولو علمهما لعلم انه في نفسه اذا كان مخلوقا كان مايصدر عنه مخلوقا وعلم ان القديم لاينتقل الى ذات حادثة فلنترك التطويل في الجليات فان قول القائل بسم الله ان لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرآناً بل كان خطاء واذا كان بعد غيره ومتأخراً عنه فكيف يكون قديما ونحن نريد بالقديم مالا يتاخر عن غيره اصلا

(الاستبعاد الرابع) قولهم اجمعت الامة على ان القرآن معجزة للرسول عليه السلام وانه كلام الله تعالى فانه سوروآيات ولها مقاطع ومفاتح وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتح وكيف ينقسم بالسور والآيات وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هي فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديما

قلنا اتنكرون أن لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء ام لا فان اعترفتم به فكل ما اورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ارادوا به المقروء وكل ماوصفوه به مما لا يحتمله القديم ككونه سوراواآيات ولها مقاطع ومفاتح ارادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة واذا صار الاسم مشتركا امتنع التناقض فالاجماع منعقد على ان لاقديم الا الله تعالى والله تعالى يقول (حتى عاد كالعرجون القديم) ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معنيين فاذا ثبت من وجه لم يستحيل نفيه من وجه آخر فكذا يسمى القرآن وهو جواب عن كل مايوردونه من الاطلاقات المتناقضة فان انكروا كونه مشتركا

فنقول اما اطلاقه لارادة المقروء دل عليه كلام السلف رضي الله عنهم ان القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بأنهم واصواتهم وقراءتهم وافعالهم مخلوقة (واما) اطلاقه لارادة القراءة فقد قال الشاعر ,

ضحوا باشمط عنوان السجود به ... يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

يعني القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لشيء كاذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن والترنم يكون بالقراءة وقال كافة السلف القرآن كلام الله غير مخلوق وقالوا القرآن معجزة وهي فعل الله تعالى اذ علموا ان القديم لايكون معجزا فبان انه اسم مشترك ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضا في هذه الاطلاقات

(الاستبعاد الخامس) ان يقال معلوم انه لامسموع الآن الا الاصوات وكلام الله مسموع الآن بالاجماع وبدليل قوله تعالى (وان احد من المشركين استجارك فاجره

يعني يسمع كلام الله).

فنقول ان كان الصوت المسموع للمشرك عند الاجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فاى فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كليم الله على المشركين وهم يسمعون ولا يتصور عن هذا جواب الا ان نقول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ومسموع المشرك اصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك اما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فان الكلام هو كلام النفس تحقيقاً ولكن الالفاظ لدلالتها عليه ايضا تسمى كلاما كما تسمى علما اذ يقال سمعت علم فلان وانما تسمع كلامه الدال على علمه واما في اسم المسموع فان المفهوم المعلوم بسماع غيره قد يسمى مسموعا كما يقال سمعت كلام الامير على لسان رسوله ومعلوم ان كلام الامير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير فهذا ما اردنا ان نذكره في ايضاح مذهب اهل السنة في كلام النفس المدرك من الغوامض وبقية احكام الكلام نذكرها عند التعرض لاحكام الصفات

﴿ القسم الثاني من هذا القطب ﴾

في احكام الصفات عامة يشترك فيها او يفترق وهي اربعة احكام (الحكم الاول) ان الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة وهكذا في جميع الصفات وذهبت المعتزلة والفلاسفة الى انكار ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وانما الدليل يدل على كونه عالما قادرا حيا لا على العلم والقدرة والحياة ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا ان العلمية حال للذات وليست بصفة لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين اذ قالوا انه مريد بارادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائد على الذات الا ان الارادة يخلقها في غير محل والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم في الارادة واما الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى انه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع اصوات منظومة اما في النوم واما في اليقظة ولا يكون لتلك الاصوات وجود من خارج البتة بل في سمع النبي كما يرى النائم اشخاصا لا وجود لها ولكن تحدث صورها في دماغه وكذلك يسمع اصواتا لا وجود لها حتى ان الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت الهائل ويزعجه وينتبه خائفا مذعوراً

وزعموا ان النبي اذا كان عالي الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه الى ان يرى في اليقظة صورا عجيبة ويسمع منها اصواتا منظومة فيحفظها ومن حواليه لايرون ولايسمعون وهذا المعني عندهم رؤية الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة فلا يرى ذلك الا في المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض اثبات الصفات والبرهان القاطع هو ان من ساعد على انه تعالى عالم فقد ساعد على ان له علما فان المفهوم من قولنا عالم ومن له علم واحد فان العاقل يعقل ذاتا ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل صفة وموصوفا والصفة علم مثلا وله عبارتان

احدهما طويلة وهي ان تقول هذه الذات قد قام بها علم والاخرى وجيزة اوجزت بالتصريف والاشتقاق وهي ان الذات عالمة كما تشاهد الانسان شخصا وتشاهد نعلا وتشاهد دخول رجله في النعل فله عبارة طويلة وهو ان تقول هذا الشخص رجله داخلة في نعله او تقول هو متنعل ولا معني لكونه متنعلا الا انه ذو نعل وما يظن من ان قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تدعي عالمية هوس محض بل العلم هي الحالة فلا معنى لكونه عالما الا كون الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهي العلم فقط ولكن من يأخذ المعاني من الالفاظ فلا بد أن يغلط

فاذا تكررت الالفاظ بالاشتقاقات فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم اورث هذا الغلط فلا ينبغي أن يغتر به وبهذا يبطل جميع ماقيل مطول من العلة والمعلول وبطلان ذلك جلي بأول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الالفاظ ومن علق ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه الا بكلام طويل لايحتمله هذا المختصر والحاصل هو انا نقول للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجود وفيه اشارة الى وجود وزيادة فان قالوا لافاذا كل من قال هو موجود عالم كأنه قال هو موجود موجود وهذا ظاهر الاستحالة واذا كان في مفهومه زيادة فتلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود ام لا فان قالوا لا فهو محال اذ يخرج به عن ان يكون وصفا له وان كان مختصا بذاته فنحن لا نعني بالعلم الا ذلك وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن ان يشتق للموجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع الى اللفظ وان اردت ايراده على الفلاسفة

قلت مفهوم قلنا قادر مفهوم قلنا عالم أم غيره فان كان هو ذلك بعينه فكأنا قلنا قادر قادر فانه تكرار محض وان كان غيره فاذا هو المراد فقد اثبتم مفهومين احدهما يعبر

عنه بالقدرة والآخر بالعلم ورجع الانكار الى اللفظ

فان قيل قولكم امر مفهومه عين المفهوم من قولكم آمر وناه ومخبر اوغيره * فان كان عينه فهو تكرار محض وان كان غيره فليكن له كلام هو أمر وآخر هو نهي واخر هو خبر وليكن خطاب كل شيء مفارقا لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم انه عالم بالاعراض اهو عين مفهوم قولكم انه عالم بالجوهر او غيره * فان كان عينه فليكن الانسان العالم بالجوهر عالماً بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة لانهاية لها * وان كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لانهاية لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لانهاية لمتعلقاتها ينبغي ان لايكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز ان تكون صفة واحدة تكون هي الامر وهي النهي وهي الخبر وتنوب عن هذا المختلفات جاز ان تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ثم اذا جاز ذلك جاز ان تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة

والجواب ان نقول هذا السؤال يحرك قطبا عظيما من اشكالات الصفات ولايليق حلها بالمختصرات ولكن اذا سبق القلم الى ايراده فانرمز الى مبدأ الطريق في حله وقد كاع عنه اكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وفهم منه الواحد لامحالة والزائد على الواحد لم يرد فلا يعتقد وهذ لايكاد يشفي فانه قد ورد بالامر والنهي والخبر والتوراة والانجيل والقرآن فما المانع من ان يقال الامر غير النهي والقرآن غير التوراة وقد ورد بانه تعالى يعلم السر والعلانية والظاهر والباطن والرطب واليابس وهلم جرا الى مايشتمل القرآن عليه فلعل الجواب مانشير الى مطلع تحقيقه وهو ان كل فريق من العقلاء مضطر الى ان يعترف بان الدليل قد دل على امر زائد على وجود ذات الصانع سبحانه وهو الذي يعبر عنه بانه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة طرفان وواسطة والاقتصاد اقرب الى السداد اما الطرفان فاحدهما في التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة والثاني طرف الافراط وهو اثبات صفة لانهاية لآحادها من العلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا اسراف لاصاير اليه الا بعض المعتزلة وبعض الكرامية

والراي الثالث هو القصد والوسط وهو ان يقال المختلفات لاختلافها درجات في

التقارب والتباعد فرب شيئين مختلفين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيهما وانما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد آخر أو بياض آخر ولذلك اذا حددت العلم تجد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها

فنقول الاقتصاد في الاعتقاد أن يقال كل اختلاف يرجع الى تباين الذوات بانفسها فلا يمكن ان يكفي الواحد منها وينوب عن المختلفات فوجب ان يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة وان تكون الصفات غير الذات من حيث ان المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة اشد من المباينة بين الصفتين

واما العلم بالشيء فلا يخالف العلم بغيره الا من جهة تعلقه بالمتعلق فلا يبعد ان تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو ان لا يوجب تباين المتعلقات فيها تباينا وتعددا

فان قيل فليس في هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا اعترفت باختلاف ما يسبب اختلاف التعلق فالاشكال قايم فدالك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف

فاقول غاية الناصر لمذهب معين ان يظهر على القطع رجيح اعتقاده على اعتقاد غيره وقد حصل هذا على القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه الثلاث أو اختراع رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قوبل بطرفيه المتقابلين له علم على القطع رجحانه واذلم يكن بد من اعتقاد ولا معتقد الا هذه الثلاث وهذا أقرب الثلاث فيجب اعتقاده وان بقي ما يحيك في الصدر من أشكال يلزم على هذا واللازم على غيره أعظم منه وتحليل الاشكال ممكن أما قطعه بالكلية والمنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن افهام الخلق فهو امر ممتنع الا بتطويل لا يحتمله الكتاب هذا هو الكلام العام

وأما المعتزلة فانا نخصهم بالاستفراق بين القدرة والارادة

ونقول لو جاز ان يكون قادرا بغير قدرة جاز ان يكون مريدا بغير ارادة ولا فرقان بينهما

فان قيل هو قادر بنفسه فلذلك كان قادرا على جميع المقدورات ولو كان مريدا بنفسه لكان مريدا لجملة المرادات وهو محال لان المتضادات يمكن ارادتها على البدل لا على الجمع وأما القدرة فيجوز ان تتعلق بالضدين

والجواب ان نقول قولوا انه مريد بنفسه ثم يختص ببعض الحادثات المرادات كالعلم

قادر بنفسه ولاتتعلق قدرته الا ببعض الحادثات فان جملة افعال الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته وارادته جميعاً عندكم فاذا جاز ذلك في القدرة جاز في الارادة ايضاً

واما الفلاسفة فانهم ناقضوا فى الكلام وهو باطل من وجهين * احدهما قولهم ان الله تعالى متكلم مع انهم لايثبتون كلام النفس ولايثبتون الاصوات في الوجود وانما يثبتون سماع الصوت بالخلق في اذن النبي من غير صوت من خارج ولو جاز ان يكون ذلك بما يحدث فى دماغ غيره موصوفا بانه متكلم لجاز ان يكون موصوفا بانه مصوت ومتحرك لوجود الصوت والحركة فى غيره وذلك محال * والثاني ان ماذكروه رد للشرع كله فان مايدركه النايم خيال لا حقيقة له فاذا رددت معرفة النبي لكلام الله تعالى الى التخييل الذي يشبه اضغاث احلام فلا يثق به النبي ولا يكون ذلك علما وبالجملة هؤلاء لايعتقدون الدين والاسلام وانما يجملون باطلاق عبارات احترازا من السيف والكلام معهم في اصل الفعل وحدث العالم والقدرة فلا تشتغل معهم بهذه التفصيلات

فان قيل افتقولون ان صفات الله تعالى غير الله تعالى

قلنا هذا خطاء فانا اذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات بمجردها اذ اسم الله تعالى لايصدق على ذات قداخلوها عن صفات الالهية كما لا يقال الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد ويد النجار غير النجار لان بعض الداخل في الاسم لايكون عين الداخل فى الاسم فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو مجوز ولايجوز ان يقال غير الفقيه فان الانسان لايدل على صفة الفقه فلاجرم يجوز ان يقال الصفة غير الذات التى تقوم بها الصفة كما يقال العرض القايم بالجوهر هو غير الجوهر على معنى ان مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جايز بشرطين

احدهما ان لايمنع الشرع من اطلاقه وهذا مختص بالله تعالى (والثاني) ان لا يفهم من الغير مايجوز وجوده دون الذى هو غيره بالاضافات اليه فانه ان فهم ذلك لم يمكن ان يقال سواد زيد غير زيد لانه لايوجد دون زيد فاذا قد انكشف بهذا ماهو حظ المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطويل في الجليات

الحكم الثاني في الصفات ندعي ان هذه الصفات كلها قديمة بذاته لايجوز ان يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان في محل او لم يكن في محل واما المعتزلة فانهم حكموا بان الارادة لاتقوم بذاته تعالى فانها حادثة وليس هو محلا للحوادث ولايقوم بمحل آخر لانه يؤدي

الى ان يكون ذلك المحل هو المريد به فهي توجد لا في محل وزعمه ان الكلام لايقوم بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جماد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم به هو الله سبحانه * اما البرهان على ان الصفات ينبغي ان تقوم بالذات فهو عند من فهم ما قدمناه مستغنى عنه فان الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على ان الصانع تعالى بصفة كذا ولا نعني بانه تعالى على صفة كذا الا انه تعالى على تلك الصفة ولافرق بين كونه على تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا عالم واحد ويذاته تعالى علم واحد كمفهوم قولنا مريد وقامت بذاته تعالى ارادة واحدة ومفهوم قولنا لم تقم بذاته ارادة وليس بمريد واحد فتسميته الذات مريدة بارادة لم تقم به كتسميته متحركا بحركة لم تقم به واذا لم تقم الارادة به فسواء كانت موجودة او معدومة فقول القائل انه مريد لفظ خطأ لا معنى له وهكذا المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه محلا للكلام اذ لافرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام الكلام به ولافرق بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كما في كونه مصوتاً ومتحركا * فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانهما عبارتان عن معنى واحد والعجب من قولهم ان الارادة توجد لا في محل فان جاز وجود صفة من الصفات لا في محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام فلم قالوا يخلق الاصوات في محل فالتخلق في غير محل وان لم يعقل الصوت الا في محل لانه عرض وصفة فكذا الارادة ولو عكس هذا لقيل انه خلق كلاما لا في محل وخلق ارادة في محل لكان العكس كالطرد ولكن لما كان اول المخلوقات يحتاج الى الارادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير محل الارادة موجودا قبل الارادة فانه لامحل قبل الارادة الا ذات الله تعالى ولم يجعلوه محل للحوادث ومن جعله محلا للحوادث اقرب حال منهم فان استحالة وجود ارادة في غير محل واستحالة كونه مريداً بارادة لا تقوم به واستحالة حدوث ارادة حادثة به بلا ارادة تدرك ببديهة العقل او نظره الجلي فهذه ثلاثة استحالات جلية واما استحالة كونه محلا للحوادث فلا يدرك الا بنظر دقيق كما سنذكره

الحكم الثالث ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محلا للحوادث وهو محال او كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك اظهر استحالة كما سبق ولم يذهب احد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة وفي

الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلا للحوادث من ثلاثة اوجه

الدليل الاول ان كل حادث فهو جايز الوجود والقديم الازلي واجب الوجود ولو تطرق الجواز الى صفاته لكان ذلك مناقضا لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب يتناقضان فكل ماهو واجب الذات فمن المحال ان يكون جايز الصفات وهذا واضح بنفسه

الثاني وهو الاقوى وانه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لايخلو اما ان يرتقي الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث اولا يرتقي اليه بل كان حادث فيجوز ان يكون قبله حادث فان لم يرتق الوهم اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث ابدا ولزم منه حوادث لااول لها وقد قام الدليل على استحالته وهذا القسم ماذهب اليه احد من العقلاء وان ارتقى الوهم الى حادث استحال قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لاتخلو اما ان تكون لذاته اولزايد عليه وباطل ان يكون لزايد عليه فان كل زايد يفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث ابدا وهو محال فلم يبق الا ان استحالته من حيث ان واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كان ذلك مستحيلا في ذاته ازلا استحال ان ينقلب المحال جايز اوينزل ذلك منزلة استحالته لقبول اللون ازلا فان ذلك يبقى فيما لايزال لانه لذاته لايقبل الالوان باتفاق العقلاء ولم يجز ان تتغير تلك الاستحالة الى الجواز فكذلك سائر الحوادث * فان قيل هذا يبطل بحدث العالم فانه كان ممكنا قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقي الى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه ازلا ولم يستحيل على جملة حدوثه

قلنا هذا الالزام فاسد فانا لم نخيل اثبات ذات تنبوعن قبول حادث لكونها واجبة الوجود ثم تنقلب الى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بانها قابلة للحدوث اوغير قابلة حتى ينقلب الى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلنا * نعم يلزم ذلك المعتزلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث يطرأ عليها الحدوث بعد ان لم يكن فاما على اصلنا فغير لازم وانما الذي نقوله في العالم انه فعل وقدم الفعل محال لان القديم لايكون فعلا

الدليل الثالث هو انا نقول اذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك امان يتصف بضد ذلك الحادث او بالانفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد اوذلك الانفكاك ان كان قديما استحال بطلانه وزواله لان القديم لايعدم وان كان حادثا كان قبله حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحادث حادث ويؤدي الى حوادث لااول لها وهو محال ويتضح

ذلك بان نفرض في صفة معينة كالكلام مثلا فان الكرامية قالوا انه فى الازل متكلم على معني انه قادر على خلق الكلام في ذاته ومهما احدث شيئاً فى غير ذاته احدث في ذاته قوله كن ولا بد ان يكون قبل احداث هذا القول ساكتا ويكون سكونه قديماً واذا قال جهم انه يحدث في ذاته علماً فلا بد ان يكون قبله غافلا وتكون غفلته قديمة

فنقول السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانها لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم * فان قيل السكوت ليس بشيء انما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واضداده فاذا وجد الكلام لم يبطل شيء اذ لم يكن شيء الا الذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فاما ان يقال انعدم شيء فلا وينزل ذلك منزلة وجود العالم فانه يبطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم وبقدر بطلانه * والواجب من وجهين (احدهما) ان قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة كقوله البياض هو عدم السواد وسائر الالوان وليس اللون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذى دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا والخصوم في هذه المسئلة معترفون بان السكون وصف زايد على عدم الحركة فان كل من يدعي ان السكون هو عدم الحركة لا يقدر على اثبات حدث العالم فظهور الحركة بعد السكون اذا دل على حدث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدث المتكلم من غير فرق اذ المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى يضاد الكلام وكون الغفلة معنى يضاد العلم وهو انا اذا ادركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة فان الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال امر وحدوث امر فان الشيء لا يفارق نفسه فدل ذلك على ان كل قابل للشيء فلا يخلو عنه او عن ضده وهذا مطرد في الكلام وفي العلم ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فان لم تدرك فى الحالتين ذات واحدة يطرأ عليها الوجود بل لا ذات للعالم قبل الحدوث والقديم ذات قبل حدوث الكلام علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام يعبر عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فهما وجهان مختلفان ادركت عليهما ذات مستمرة الوجود في الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكتا كما ان له هيئة بكونه متكلماً وكما له هيئة بكونه ساكنا ومتحركا وابيض واسود وهذه الموازنة مطابقة

لا مخرج منها

الوجه الثاني في الانفصال هو ان يسلم ايضا ان السكوت ليس بمعنى وانما يرجع ذلك الى ذات منفكة عن الكلام فالانفكاك عن الكلام حال للمنفك لا تخلو له ينعدم بطريان الكلام فحال الانفكاك تسمى عدما او وجوداً او صفة او هيئة فقدانتفى الكلام والمنتفى قديم وقد ذكرنا ان القديم لا ينتفي سواء كان ذاتا او حالا او صفة وليست الاستحالة لكونه ذاتاً فقط لا لكونه قديما ولا يلزم عدم العالم فانه انتفى مع القدم لان عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغيرها وتبدلها على الذات والفرق بينهما ظاهر * فان قيل الاعراض كثيرة والخصم لا يدعي كون الباري محل حدوث شيء منها كالالوان والآلام واللذات وغيرها وانما الكلام في الصفات السبعة التي ذكرتموها ولا نزاع من جملتها في الحياة والقدرة وانما النزاع في ثلاثة في القدرة (١) والارادة والعلم وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتهما وهذه الصفات الثلاثة لا بد ان تكون حادثة ثم يستحيل ان تقوم بغيره لانه لا يكون متصفا بها فيجب ان تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلا للحوادث

اما العلم بالحوادث فقد ذهب جهم الى انها علوم حادثة وذلك لان الله تعالى الآن عالم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهو في الازل ان كان عالما بانه كان قد وجد كان هذا جهلا لا علماً واذا لم يكن عالما بانه قد وجد كان جهلا لا علما اذا لم يكن عالماً وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول في كل حادث واما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد معها * فان القدرة والارادة مهما تمتا وارتفعت العوائق منها وجب حصول المراد فكيف يتأخر المراد عن الارادة والقدرة عن غير عايق فلهذا قالت المعتزلة بحدوث ارادة في غير محل وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بانه يخلق ايجاداً في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة

واما الكلام فكيف يكون قديما وفيه اخبار عما مضى فكيف قال في الازل (انا ارسلنا نوحا الى قومه) ولم يكن قد خلق نوحا بعد وكيف قال في الازل لموسى (اخلع نعليك) ولم يخلقه بعد موسى فكيف امر ونهى من غير مأمور ولا منهي واذا كان ذلك محالا ثم علم بالضرورة انه آمر وناه واستحال ذلك في القدم علم قطعا انه صار آمراً

(١) نسخة في الكلام

باقياً بعد ان لم يكن فلا معنى لكونه محلا للحوادث الا هذا * والجواب انا نقول مهما حللنا الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انهض منه دليل مستقل على ابطال كونه محلا للحوادث اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة واذا انكشف كان القول بها باطلا كالقول بانه محل للالوان وغيرها مما لا يدل دليل على الاتصاف بها * فنقول الباري تعالى في الازل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها في الازل العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بانه كاين وبعده العلم بانه كان وهذه الاحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير وانما المتغير احوال العالم وايضاحه بمثال وهو انا اذا فرضنا للواحد منا علما بقدوم زيد عند طلوع الشمس وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع ايكون عالماً بقدوم زيد او غير عالم ومحال ان يكون غير عالم لانه قدر بقاء العلم بالقدوم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة ان يكون عالماً بالقدوم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد ان يكون عالماً بانه كان قد قدم والعلم الواحد افاد الاحاطة بانه سيكون وانه كاين وانه قد كان فهكذا ينبغي ان يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي ان يقاس السمع والبصر فان كل واحد منهما صفة يتضح بها المرئي والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث امر فيها وانما الحادث المسموع والمرئي والدليل القاطع على هذا هو ان الاختلاف بين الاحوال شيء واحد في انقسامه الى الذي كان ويكون وهو كاين لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم ان العلم لا يتعدد بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد احوال ذات واحدة واذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة متباينة فمن اين يستحيل ان يكون علم واحد يفيد احاطة باحوال ذات واحدة بالاضافة الى الماضي والمستقبل ولا شك ان جهما ينفي النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت علوما لا نهاية لها فيلزمه ان يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك في احوال معلوم واحد يحققه انه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يخلو اما ان يكون معلوما او غير معلوم فان لم يكن معلوما فهو محال لانه حادث وان جاز حادث لا يعلمه مع انه في ذاته اولى بان يكون متضحا له فبان يجوز الا يعلم الحوادث المباينة لذاته اولى وان كان معلوما فاما ان يفتقر الى علم آخر وكذلك العلم يفتقر الى علوم اخر لا نهاية لها وذلك محال * واما ان يعلم الحادث والعلم بالحادث بنفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها

معلومات احدهما ذاته والآخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجويز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد متعلق باحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم وتنزهه عن التغير وهذا لا مخرج منه فاما الارادة فقد ذكرنا ان حدوثها بغير ارادة اخرى محال وحدوثها بارادة يتسلسل الى غير نهاية وان تعلق الارادة القديمة بالاحداث غير محال ويستحيل ان تتعلق الارادة بالقديم فلم يكن العالم قديما لان الارادة تعلقت باحداثه لا بوجوده في القدم وقد سبق ايضاح ذلك وكذلك الكرامي اذا قال يحدث في ذاته ايجادا في حال حدوث العالم فبذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت فيقال له وما الذي خصص الايجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج الى مخصص آخر فيلزمهم في الايجاد ما لزم المعتزلة في الارادة الحادثة * ومن قال منهم ان ذلك الايجاد هو قوله كن وهو صوت فهو محال من ثلاثة اوجه * احدها استحالة قيام الصوت بذاته والآخر ان قوله كن حادث ايضا فان حدث من غير ان يقول له كن فليحدث العالم من غير ان يقال له كن فان افتقر قوله كن في ان يكون الى قول آخر افتقر القول الآخر الى ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل الى غير نهاية ثم لا ينبغي ان يناظر من انتهى عقله الى ان يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت قوله كن فيجتمع آلاف آلاف اصوات في كل لحظة ومعلوم ان النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي ان تكون النون بعد الكاف لان الجمع بين الحرفين محال وان جمع ولم يرتب لم يكن قولا مفهوما ولا كلاما وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل في اوان واحد الف الف كاف كما لا يعقل الكاف والنون فهؤلاء حقهم ان يسترزقوا الله عقلا وهو اهم لهم من الاشتغال بالنظر

والثالث ان قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم او في حالة الوجود فان كان في حالة العدم فالمعدوم لا يفهم الخطاب فكيف يمتثل بان يكون بقوله كن وان كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بمن ضل عن سبيله فقد انتهى ركاكة عقله الى ان لا يفهم المعني بقوله تعالى (انما اذا اردنا ان نقول له كن فيكون) وانه كناية عن نفاذ القدرة وكمالها حتى انجر بهم الى هذه المخازي نعوذ بالله من الخزي والفضيحة يوم الفزع الاكبر يوم تنكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف اذ ذاك ستر الله عن خبايث الجهال ويقال للجاهل الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد)

واما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى (اخلع نعليك) ومن قوله تعالى (انا ارسلنـــا نوحاً) استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتاً وهو محال فيه وليس بمحال اذفهم كلام النفس * فانا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح العبارة عنه قبل ارساله انا نرسله وبعد ارساله انا ارسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القايم بذاته تعالى لايختلف فان حقيقته انه خبر متعلق بمخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لايختلف باختلاف الاحوال كما سبق في العلم وكذلك قوله اخلع نعليك لفظة تدل على الامر والامر اقتضاء وطلب يقوم بذات الامر وليس شرط قيامه به ان يكو المأمور موجودا ولكن يجوز ان يقوم بذاته قبل وجود المأمور فاذا وجد المأمور كان مأموراً بذلك الاقتضـــاء بعينه من غير تجـــدد اقتضاء آخر وكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضا طلب معلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وهذا الاقتضاء يتنجز في نفسه على تقدير الوجود فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له عام بما في نفس الاب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع و قدر بقاء ذلك الاقتضاء على وجوده لعلم الابن انه مامور من جهة الاب بطلب العلم في غير استئناف اقتضاء متجدد في النفس بل يبقى ذلك الاقتضاء نعم العادة جارية بأن الابن لايحدث له علم الا بلفظ يدل على الاقتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه اطلب العلم دلالة على الاقتضاء الذى في ذاته سواء حدث في الوقت او كان قديما بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغى ان يفهم قيام الامر بذات الله تعالى فتكون الالفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديما ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور بل تصور وجوده مهما كان المأمور مقدر الوجود فان كان مستحيل الوجود ربما لايتصور وجود الاقتضاء ممن يعلم استحالة وجوده فلذلك لانقول ان الله تعالى يقوم بذاته اقتضا فعل ممن يستحيل وجوده بل ممن علم وجوده وذلك غير محال * فان قيل افتقولون ان الله تعالى في الازل آمر ونـاه * فان قلتم انه آمر فكيف يكون آمر لامامور له وان قلتم لافقـــد صار امرا بعد أن لم يكن

قلنا اختلف الاصحاب في جواب هذا والمختار ان نقول هذا نظر يتعلق احد طرفيه بالمعنى والآخر باطلاق الاسم من حيث اللغة فاما حظ المعنى فقد انكشف وهو ان الاقتضاء القديم معقول وان كان سابقا على وجود المأمور كما في حق الولد ينبغي ان يقال أسم الامر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده ام ينطلق عليه قبله وهـــذا امر لفظي

لاينبغي للناظر ان يشتغل بامثاله ولكن الحق انه يجوز اطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادرا قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادرا ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعي مقدورا معلوما لا موجودا فكذلك الامر يستدعي مأمورا معلوما موجودا والمعدوم معلوم الوجود قبل الوجود بل يستدعي الامر مأمورا به كما يستدعي مأمورا ويستدعي امرا ايضاً والمأمور به يكون معدوما ولا يقال انه كيف يكون امرا من غير مأمور به بل يقال له مامور به وهو معلوم وليس يشترط كونه موجوداً بل يشترط كونه معدوما بل من امر ولده على سبيل الوصية بامر ثم توفى فاتى الولد بما اوصى به يقال امتثل امر والده والامر معدوم والامر في نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امتثال الامر فاذا لم يستبعد كون المأمور ممتثلا للامر ولا وجود للامر ولا للآمر ولم يستبعد كون الامر امراً قبل وجود المأمور به فمن اين يستدعي وجود المأمور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعا ولا نظر الافهما فهذا ما اردنا ان نذكره في استحالة كونه محلا للحوادث اجمالا وتفصيلا

الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه ازلا وابدا فهو في القدم كان حيا قادرا عالما سميعا بصيرا متكلما واما مايشتق له من الافعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف في انه يصدق في الازل ام لا وهذا اذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه

والقول الجامع ان الاسامي التي تسمى بها الله تعالى اربعة الاول ان لايدل الا على ذاته كالموجود وهذا صادق ازلا وابدا

الثاني مايدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم ازلا والباقي فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخرا وكالواحد فانه يدل على الوجود وسلب الشريك وكالغني فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا ايضاً يصدق ازلا وابداً لان مايسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام

الثالث مايدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبعة كالامر والناهي والخبير ونظائره فذلك ايضاً يصدق عليه ازلا وابداً عند من يعتقد قدم جميع الصفات

الرابع مايدل على الوجود مع اضافة الى فعل من افعاله كالجواد والرزاق والخالق والمعز والمذل وامثاله وهذا مختلف فيه فقال قوم هو صادق ازلا اذ لولم يصدق لكان

اتصافه به موجبا للتغير وقال قوم لا يصدق اذ لا خلق في الازل فكيف خالقا والكاشف للغطاء عن هذا ان السيف في الغمد يسمي صارما وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمي صارما وهما بمعنيين مختلفين فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمي مرويا وعند الشرب يسمي مرويا وهما اطلاقان مختلفان فمعني تسمية السيف في الغمد صارما ان الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لامر آخر وراء ذاته فبالمعني الذى يسمى السيف في الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الازل فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل وبالمعنى الذى يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الازل فهذا حظ المعني فقد ظهر ان من قال انه لا يصدق في الازل هذا الاسم فهو محق واراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الازل فهو محق أو اراد به المعنى الاول واذا كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما اردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة دعاو وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجتمع من الاحكام المشتركة بين الصفات اربعة احكام فكان المجموع قريبا من عشرين دعوي هي اصول الدعاوي وان كان تنبني كل دعوى على دعاوى بها يتوصل الى اثباتها فلنشتغل بالقطب الثالث من الكتاب ان شاء الله تعالي

القطب الثالث في أفعال الله تعالي وجملة أفعال جايزة لا يوصف شئ منها بالوجوب وندعي في هذا القطب سبعة أمور

ندعي انه يجوز لله تعالي ان لا يكلف عباده وانه يجوز ان يكلفهم ما لا يطاق وانه يجوز منه أيلام العباد بغير عوض وجناية وانه لا يجب رعاية الاصلح لهم وانه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية وان العبد لا يجب عليه شئ بالعقل بل بالشرع وانه لا يجب على الله بعثة الرسل وانه لو بعث لم يكن قبيحا ولا محال بل أمكن أظهار صدقهم بالمعجزة وجملة هذه الدعاوي تبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقبيح ولقد خاض الخائضون فيه وطولوا القول في أن العقل هل يحسن أو يقبح وهل يوجب وانما كثر الخبط لانهم لم يحصلوا معنى هذه الالفاظ واختلاف الاصطلاحات

فيها وكيف يتخاطب خصمان في ان الفعل واجب أم لا وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهماً محصلاً متفقا عليه بينهما فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ولابد من الوقوف على معنى ستة الفاظ وهي الواجب والحسن والقبيح والعبث والسفه والحكمة فان هذه الالفاظ مشتركة ومثار الاغاليط اجمالها والوجه في امثال هذه المباحث ان نطرح الالفاظ وتحصل المعاني في العقل بعبارات اخر ثم نلتفت الى الالفاظ المبحوث عنها وننظر الى تفاوت الاصطلاحات فيها فنقول اما الواجب فانه يطلق على فعل لا محالة فامايطلق على القديم بانه واجب وعلى الشمس اذا غربت بانها وجبت ليس من غرضنا وليس يخفى ان الفعل الذي لا يترجح فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه باولى من تركه لا يسمى واجبا وان ترجح وكان اولى لم يسم واجبا ايضاً بكل ترجيح بل لابد له من خصوص ترجيح فعله ومعلوم ان الفعل قد يكون بحيث يعلم انه سيعقب تركه ضرراً او يتوهم وذلك الضرر اما عاجلا في الدنيا واما آجلا في العاقبة وهو اما قريب محتمل واما عظيم لا يطاق مثله فانقسام الفعل ووجوده وترجحه بهذه الاقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلنرجع الى اللفظ فنقول معلوم ان مافيه ضرر قريب محتمل لا يسمي واجبا اذ العطشان ان لم يبادر الى شرب الماء تضرر تضرراً قريبا ولا يقال ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان مالا ضرر فيه اصلا ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجبا فان التجارة واكتساب المال والنوافل فيه فائدة ولا تسمى واجبة بل المخصوص باسم الواجب مافي تركه ضرر ظاهر فان كان ذلك في العاقبة اعني الآخرة وعرف بالشرع فنحن نسميه واجبا وان كان ذلك في الدنيا وعرف ذلك بالعقل فقد يسمى ايضا واجبا فان من لا يعتقد الشرع قد يقول واجب على الجائع الذي يموت من الجوع ان ياكل اذا وجد الخبز ويعني بوجوب الاكل ترجح فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه ولسنا نحرم هذا الاصطلاح بالشرع فالاصطلاحات مباحة لا حجر فيها للشرع ولا للعقل وانما تمنع منه اللغة اذا لم يكن على وفق الموضوع المعروف فقد حصلنا على معنيين للواجب ويرجع كلاهما الى التعرض للضرر لكن احدهما اعم لا يختص بالآخر والآخر اخص وهو اصطلاحي وقد يطلق الواجب بمعني ثالث وهو الذي يؤدى عدم وقوعه الى امر محال كما يقال ماعلم وقوعه فوقوعه واجب ومعناه انه ان لم يقع يؤدى الى ان ينقلب العلم جهلا وذلك محال فيكون معني وجوبه ان ضده محال فانسم هذا المعني الثالث بالواجب لازما لنفسه

واما الحسن فحظ المعنى منه ان الفعل في حق الفاعل ينقسم الى ثلاثة اقسام احدها

أن توافقه اي يلايم غرضه والثاني انْ ينافي غرضه والثالث ان لايكون له في فعله ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذي يوافق الفاعل يسمى حسنا في حقه ولا معنى لحسنه الا موافقته لغرضه والذي ينافي غرضه يسمى قبيحا ولا معنى لقبحه الا منافاته لغرضه والذي لاينافي ولا يوافق يسمى عبثا اي لافائدة فيه اصلا وفاعل العبث يسمى عابثا وربما يسمى سفيها وفاعل القبيح اعني الفعل الذي يتضرر به يسمي سفيها واسم السفيه اصدق منه على العابث وهذا كله اذا لم يلتفت الي غير الفاعل اولم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فان ارتبط بغير الفاعل وكان موافقا لغرضه سمي حسنا في حق من وافقه وان كان منافيا سمي قبيحا وان كان موافقا لشخص دون شخص سمي في حق احدهما حسنا وفي حق الآخر قبيحا اذ اسم الحسن والقبيح بازاء الموافقة والمخالفة وهما امران اضافيان يختلفان بالاشخاص ويختلف في حق شخص واحد بالاحوال ويختلفان في حال واحد بالاغراض فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه فيكون حسنا من وجه قبيحا من وجه فمن لاديانة له يستحسن الزنا بزوج الغير ويعد الظفر بها نعمة ويستقبح فعل الذي يكشف عورته ويسميه غمازا قبيح الفعل والمتدين يسميه محتسبا حسن الفعل وكل بحسب غرضه يطلق اسم الحسن والقبح بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع اعدائه ويستقبحه جميع اوليائه بل هذا التقابل موجود في الحسن المحسوس جار في الطباع ماخلق مايلا من الالوان الحسان الى السمرة فصاحبه يستحسن الاسمر ويعشقه والذي خلق مايلا الى البياض المشرب بالحمرة يستقبحه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر به فبهذا يتبين على القطع ان الحسن والقبيح عبارتان عن الخلق كلهم عن امرين اضافيين يختلفان بالاضافات لا عن صفات الذوات التي لاتختلف بالاضافة فلاجرم ان جاز ان يكون الشيء حسنا في حق زيد قبيحا في حق عمرو ولا يجوز ان يكون الشيء اسود في حق زيد ابيض في حق عمرو لما لم تكن الالوان من الاوصاف الاضافية فاذا فهمت المعنى فاعلم ان الاصطلاح في لفظ الحسن ايضاً ثلاثة فقائل يطلقه على كل مايوافق الغرض عاجلا كان او اجلا وقائل يخصصه بما يوافق الغرض في الآخر وهو الذي حسنه الشرع اي حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح اصحابنا والقبيح عند كل فريق مايقابل الحسن فالاول اعم وهذا اخص وبهذا الاصطلاح قد يسمع بعض من لايتحاشا فعل الله تعالى قبيحا اذ كان لايوافق غرضهم ولذلك تراهم يسبون الفلك والدهر ويقولون خرف الفلك وما اقبح افعاله

ويعلمون ان الفاعل خالق الفلك ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتسبو الدهر فان الله هو الدهر وفيه اصطلاح ثالث اذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف كان مع انه لاغرض في حقه ويكون معناه انه لاتبعة عليه فيه ولالائمة وانه فاعل في ملكه الذي لايساهم فيه مايشاء * واما الحكمة فتطلق على معنيين احدهما الاحاطة المجردة بنظم الامور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بانها كيف ينبغي ان تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها * والثاني ان تنضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام وتقانه واحكامه فيقال حكيم من الحكم وهو نوع من العلم ويقال حكيم من الاحكام وهو نوع من الفعل فقد اتضح لك معنى هذه الالفاظ في الاصل ولكن هاهنا ثلاث غلطات للوهم يستفاد بالوقوف عليها الخلاص من اشكالات تغتر بها طوائف كثيرة

الاولى ان الانسان قد يطلق اسم القبيح على مايخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لايلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر ما عداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقا بانه قبيح وقد يقال انه قبيح في عينه وسببه انه قبيح في حقه يعني انه مخالف لغرضه ولكن اغراضه كأنه كل العالم في حقه فيتوهم ان المخالف لخلقه مخالف في نفسه فيضيف القبح الى ذات الشيء . ويحكم بالاطلاق وهو مصيب في اصل الاستقباح ولكنه مخطيء في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبح الى ذات الشيء ومنشاه غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض أحوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض أحواله على ما يستقبحه مهما انقلب موافقا لغرضه

الغلطة الثانية ان ما هو مخالف للاغراض في جميع الاحوال الا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقا بانه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال في نفسه واستيلائه على ذكره فيقضي مثلا في الكذب بانه قبيح مطلقا في كل حال وان قبحه لانه كذب ولذاته فقط لالمعني زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الاحوال ولكن اذا وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة الفه باستقباحه وذلك لان الطبع ينفر عنه من اول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ويلقى اليه ان الكذب قبيح في نفسه وانه لاينبغي ان يكذب قط فهو قبيح كما قيل ولكن بشرط الملازمة في اكثر الاوقات وانما يقع نادرا فلذلك لا ينبه على ذلك الشرط ويغرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقا

الغلطة الثالثة سبق الوهم الى العكس فان مايرى مقرونا بالشيء يظن ان الشيء ايضا

لا محالة يكون مقرونا به مطلقا ولا يدرى ان الاخص ابدا يكون مقرونا بالاعم واما الاعم فلا يلزم ان يكون مقرونا بالاخص ومثاله مايقال من ان السليم اعني الذي نهشته الحية يخاف من الحبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسببه انه ادرك المؤذي وهو متصور بصورة حبل مبرقش فاذا ادرك الحبل سبق الوهم الى العكس وحكم بانه مؤذ فينفر الطبع تابعا للوهم والخيال وان كان العقل يكذبه بل الانسان قد ينفر عن اكل الخبيص الاصفر لشبهه بالعذرة فيكاد يتقايأ عند قول القائل انه عذرة ويتعذر عليه تناوله مع كون العقل مكذبا به وذلك لسبق الوهم الى العكس فانه ادرك المستقذر رطبا اصفر فاذا رأي الرطب الاصفر حكم بانه مستقذر بل فى الطبع ماهو اعظم من هذا فان الاسامي التي تطلق على الهنود والزنوج لما كان يقترن بها قبح المسمي به يؤثر في الطبع ويبلغ الى حد لوسمي به اجمل الاتراك والروم لنفر الطبع عنه لانه ادرك الوهم القبيح مقرونا بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا ادرك الاسم حكم بالقبيح على المسمى ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي ان يغفل عنه لان اقدام الخلق واحجامهم في اقوالهم وعقائدهم وافعالهم تابع لمثل هذه الاوهام * واما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه الا اولياء الله تعالى الذين اراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه وان اردت ان تجرب هذا في الاعتقادات فاورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية يسارع الى قبولها فلو قلت له انه مذهب الاشعري رضى الله عنه لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مكذباً بعين ماصدق به مهما كان سيء الظن بالاشعري اذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا وكذلك تقرر امراً معقولا عند العامي الاشعري ثم تقول له ان هذا قول المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود الى التكذيب ولست اقول هذا طبع العوام بل طبع اكثر من رايته من المتسمين باسم العلم فانهم لم يفارقوا العوام في اصل التقليد بل اضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقا بالسماع والتقليد فان صادفوا في نظرهم مايؤكد عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل وان ظهر لهم مايضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتلقف بالتقليد اصلا وينبذون بالشبهة كل مايخالفه وبالدليل كل مايوافقه وانما الحق ضده وهو ان لايعتقد شيأ اصلا وينظر الى الدليل ويسمي مقتضاه حقا ونقيضه باطلا وكل ذلك منشاؤه الاستحسان والاستقباح بتقديم الالفة والتخلق باخلاق منذ الصبا فاذا وقفت على هذه

المثارات سهل عليك رفع الاشكالات * فان قيل فقد رجع كلامكم الى ان الحسن والقبيح يرجعان الى الموافقة والمخالفة للاغراض نحن نرى العاقل يستحسن مالا فائدة له فيه ويستقبح ماله فيه فائدة * اما الاستحسان فمن رأى انسانا أو حيوانا مشرفا على الهلاك استحسن انقاذه ولو بشربة ماء مع انه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضا في الدنيا ولا هو بمرأى من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن ان يقدر انتفاء كل غرض ومع ذلك يرجح جهة الانقاذ على جهة الاهمال بتحسين هذا وتقبيح ذلك واما الذي يستقبح مع الاغراض كالذي يحمل على كلمة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له في اطلاقها فانه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك التطق به اوالذي لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على نقض عهد ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه فانه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض فبان ان الحسن والقبح معنى سوي ماذكرتموه (والجواب) ان في الوقوف على الغلطات المذكورة مايشفي هذا الغليل اما ترجيح الانقاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرع فهو دفع للاذى الذى يلحق الانسان فى رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه ولان الانسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره قادرا على انقاذه مع الاعراض عنه ويجد من نفسه استقباح ذلك فيعود عليه ويقدر ذلك من المشرف على الهلاك فى حق نفسه فينفره طبعه عما يعتقده من أن المشرف على الهلاك في حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالانقاذ فان فرض ذلك فى بهيمة لا يتوهم استقباحها او فرض في شخص لارقة فيه ولا رحمة فهذا محال تصوره اذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض على الاستحالة فيبقى امر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث لا يعلمه احد فهو ممكن ان يعلمه فان فرض فى موضع يستحيل ان يعلم فيبقى ايضا ترجيح في نفسه وميل يضاهي نفرة طبع السليم عن الحبل وذلك انه رأى الثناء مقرونا بمثل هذا الفعل على الاطراد وهو يميل الى الثناء فيميل الى المقرون به وان علم بعقله عدم الثناء كما انه لما رأى الاذى مقرونا بصورة الحبل وطبعه ينفر عن الاذى فينفر عن المقرون به وان علم بعقله عدم الاذى بل الطبع اذا راى من يعشقه فى موضع وطال معه انسه فيه فانه يحس من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك قال الشاعر

امر على جدار ديار ليلى * اقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وما حب الديار شغفن قلبي * ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منبهاً على سبب حب الناس الاوطان ونعم ما قال،

وحبب أوطان الرجال اليهم مآرب قضاها الشباب هنالكا

اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا

واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر فهذا هو السبب الذي غلط المغترين بظاهر الامور الذاهلين عن اسرار اخلاق النفوس الجاهلين بان هذا الميل وامثاله يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوهم والخيال الذي هو غلط بحكم العقل ولكن خلقت قوي النفس مطيعة للاوهام والتخيلات بحكم اجراء العادات حتى اذا تخيل الانسان طعاماً طيباً بالتذكر أو بالرؤية سال في الحال لعابه وتحلبت اشداقه وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله تعالى لافاضة اللعاب المعين على المضغ للتخيل والوهم فان شأنها إن تنبعث بحسب التخيل وان كان الشخص عالماً بانه ليس يريد الاقدام على الاكل بصوم أو بسبب آخر وكذلك يتخيل الصورة الجميلة التي يشتهى مجامعتها فكما ثبت ذلك في الخيال انبعثت القوة الناشرة لآلة الفعل وساقت الرياح الى تجاويف الاعصاب وملأتها وثارت القوة المامورة بصب المذي الرطب المعين على الوقاع وذلك كله مع التحقق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوى بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم الخيال والوهم ساعد العقل الوهم او لم يساعده فهذا وامثاله منشا الغلط في سبب ترجيح أحد جانبي الفعل على الآخر وكل ذلك راجع الى الاغراض فاما النطق بكلمة الكفر وان كان كذلك فلا يستقبحه العاقل تحت السيف البتة بل ربما يستقبح الاصرار فان استحسن الاصرار فله سببان احدهما اعتقاده ان الثواب على الصبر والاستسلام اكثر والآخر ما ينتظر من الثناء عليه بصلابته في الدين فكم من شجاع يمتطي متن الخطر ويهجم على عدد وهو يعلم انه لا يطيقهم ويستحقر ماينالهه بما يعتاضه عنه من لذة الثناء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن نقض العهد بسببه ثناء الخلق على من يفي بالعهد وتواصيهم به على مر الاوقات لما فيه من مصالح الناس فان قدر حيث لا ينتظر ثناء فسببه حكم الوهم من حيث انه لم يزل مقروناً بالثناء الذي هو لذيذ والمقرون باللذيذ لذيذ كما ان المقرون بالمكروه مكروه كما سبق في الامثلة فهذا ما يحتمله هذا المختصر من بث اسرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من طال في المعقولات نظره وقد

استفدنا بهذه المقدمة ايجاز الكلام فى الدعاوي فلنرجع اليها

الدعاوى الاولى ندعي انه يجوز لله تعالى ان لايخلق الخلق واذ خلق فلم يكن ذلك واجبا عليه واذا خلقهم فله ان لا يكلفهم واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجبا عليه وقالت طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق * وبرهان الحق فيه ان نقول قول القائل الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فانا بينا ان المفهوم عندنا من لفظ الواجب ماينال تاركه ضرر اما عاجلا واما آجلا أو ما يكون نقضيه محال والضرر محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الاان يقال كان يؤدى ذلك الى خلاف ما سبق به العلم فى الازل وما سبقت به المشيئة في الازل فهذا حق وهو بهذا التاويل واجب فان الارادة اذا فرضت موجودة او العلم اذا فرض متعلقا بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجبا لا محالة * فان قيل انما يجب عليه ذلك لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع الى الخالق سبحانه وتعالى قلنا الكلام في قولكم لفائدة الخلق للتعليل والحكم المعلل هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهيم الحكم فلا يغنيكم ذكر العلة فما معنى قولكم انه يجب لفائدة الخلق وما معنى الوجوب ونحن لانفهم من الوجوب الا المعانى الثلاثة وهي منعدمة فان اردتم معني رابعا ففسروه اولا ثم اذكروا علته فانا ربما لا ننكر ان للخلق في الخلق فائدة وكذا في التكليف ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب عليه اذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره وهذا لا مخرج عنه ابدا على انا نقول انما يستقيم هذا الكلام فى الخلق لافي التكليف ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في ان يخلقهم فى الجنة متنعمين من غير هم وضرر وغم والم واما هذا الخلق الموجود فالعقلاء كلهم قد تمنوا العدم * وقال بعضهم ليتني كنت نسيا منسيا وقال آخر ليتني لم اك شيئا وقال آخر ليتني كنت تبنة رفعها من الارض وقال آخر يشير الى طائر ليتنى كنت ذلك الطائر وهذا قول الانبياء والاولياء وهم العقلاء فبعضهم يتمنى عدم الخلق وبعضهم يتمني عدم التكليف بان يكون جماداً او طائراً فليت شعرى كيف يستجيز العاقل في ان يقول للخلق في التكليف فائدة وانما معنى الفائدة نفي الكلفة والتكليف في عينه الزام كلفة وهو الم وان نظر الى الثواب فهو الفائدة وكان قادراً على ايصاله اليهم بغير تكليف فان قيل الثواب اذا كان باستحقاق كان الذ واوقع من ان يكون بالامتنان والابتداء * والجواب ان الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهي الى التكبر على الله عز وجل والترفع من احتمال منته وتقدير اللذة في الخروج من نعمته اولى من

الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم وليت شعري كيف يعد من العقلاء من يخطر ببالهِ مثل هذه الوساوس ومن يستقل للقيام ابد الآباد في الجنة من غير تقدم تعب وتكليف اخس من ان يناظر او يخاطب هذا لو سلم ان الثواب بعد التكليف يكون مستحقا وسنبين نقيضه ثم ليت شعري الطاعة التي بها يستحق الثواب من اين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته وارادته وصحة اعضائه وحضور اسبابه وهل الكل ذلك مصدر الا فضل الله ونعمته فنعوذ بالله من الانخلاع عن غريزة العقل بالكلية فان هذا الكلام من هذا النمط فينبغي ان يسترزق الله تعالى عقلا لصاحبه ولا يشتغل بمناظرته

﴿ الدعوى الثانية ﴾ ان الله تعالى ان يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه وذهبت المعتزلة الى انكار ذلك ومعتقد اهل السنة ان التكليف له حقيقة في نفسه وهو انه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه الا كونه متكلما وله مورد وهو المكلف وشرطه ان يكون فاهما للكلام فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطابا ولا تكليفا والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه ان يكون مفهوما فقط واما كونه ممكنا فليس بشرط لتحقيق الكلام فان التكليف كلام اذا صدر ممن يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمى تكليفا وان كان مثله سمي التماساً وان كان فوقه سمي دعاء وسؤالا فالاقتضاء في ذاته واحد وهذه الاسامي تختلف عليه باختلاف النسبة وبرهان جواز ذلك ان استحالته لا تخلو اما ان تكون لامتناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض او كان لاجل الاستقباح وباطل ان يكون امتناعه لذاته فان السواد والبياض لا يمكن ان يفرض مجتمعا وفرض هذا ممكن اذ التكليف لا يخلو اما ان يكون لفظا وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل ان يقول الرجل لعبده الزمن قم فهو على مذهبهم اظهر واما نحن فانا نعتقد انه اقتضاء يقوم بالنفس وكما يتصور ان يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء ونظر الزمانة والسيد لا يدريه ويكون الاقتضاء قايما بذاته وهو اقتضاء قايم من عاجز في علم الله تعالى وان لم يكن معلوما عند المقتضى فان علمه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء وباطل ان يقال بطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه لتنزهه عن الاغراض ورجوع ذلك الى الاغراض اما الانسان العاقل المضبوط بغالب

الاقتصاد

الامر فقد يستقبح ذلك وليس مايستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى (فان قيل) فهو مما لافائدة فيه وما لافائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال (قلنا) هذه ثلاث دعاوي (الاولى) انه لافائدة فيه ولا نسلم فلعل فيه فائده للعباد اطلع الله عليها ولیست الفائدة هي الامتثال والثواب عليه بل ربما يكون في اظهار الامر ومايتبعه من اعتقاد التكليف فائدة فقد ينسخ الامر قبل الامتثال كما امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخه قبل الامتثال وامرا باجهل بالايمان واخبر انه لايؤمن و خلاف خبره محال (الدعوى الثانية) ان مالا فائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فانا بينا انه لايراد بالعبث الامالا فائدة فيه فان اريد به غيره فهو غير مفهوم

(الدعوى الثالثة) ان العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تلبيس لان العبث عبارة عن فعل لافائدة فيه ممن يتعرض للفوائد فمن لايتعرض لها فتسمته عابثا مجاز محض لاحقيقة له يضاهي قول القائل الريح عابثه بتحريكها الاشجار اذلا فائدة لها فيه و يضاهي قول القائل الجدار غافل اي هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لان الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم اذا خلا عنهما فاطلاقهما على الذى لايقبل العلم مجاز لااصل له وكذلك اطلاق اسم العابث على الله تعالى واطلاق العبث على افعاله سبحانه وتعالى (الدليل الثاني) في المسئلة ولامحيص لاحد عنه ان الله تعالى كلف ابا جهل ان يؤمن وعلم انه لايؤمن واخبر عنه بانه لايؤمن فكانه امر بان يؤمن بانه لايؤمن اذ كان من قوله الرسول صلى الله عليه وسلم انه لايؤمن وكان هو ماموراً بتصديقه فكأنه قيل له صدق بانك لاتصدق وهذا محال وتحقيقه ان خلاف المعلوم محال وقوعه ولكن ليس محالا لذاته بل هو محال لغيره والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال لذاته ومن قال ان الكفار الذين لم يؤمنوا ماكانوا مامورين بالايمان فقد جحد الشرع ومن قال كان الايمان منهم متصورا مع علم الله سبحانه وتعالى بانه لايقع فقد اضطر كل فريق الى القول بتصور الامر بما لايتصور امتثاله ولايغني عن هذا قول القائل انه كان مقدورا عليه وكان للكافر عليه قدرة اما على اصلنا فلا قدرة قبل الفعل ولم تكن لهم قدرة الاعلى الكفر الذي صدر منهم وإما عند المعتزلة فلايمتنع وجود القدرة ولكن القدرة غير كافيه لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها ومن شروطه ان لاينقلب علم الله تعالى جهلا والقدرة لاتراد لعينها بل ليتيسر الفعل بها فكيف يتيسر فعل يؤدى الى انقلاب العلم جهلا فاستبان ان هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو

محال لغيره فكذا يقاس عليه ماهو محال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التلفظ ولا في تصوور الاقتضاء ولافي الاستقباح والاستحسان

(الدعوى الثالثة) ندعي ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البريء من الجنايات ولايلزم عليه ثواب وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه قبيح ولذلك لزمهم المصير الى ان كل بقة وبرغوث اوذي بعرك اوصدمة فان الله عز وجل يجب عليه أن يحشره ويثيبه عليه بثواب وذهب ذاهبون الى ان ارواحها تعود بالتناسخ الى ابدان اخر وينالها من اللذة ما يقابل تعبها وهذا مذهب لا يخفى فساده ولكنا نقول اما ايلام البريء عن الجناية من الحيوان والاطفال والمجانين فمقدور بماهو مشاهد محسوس فيبقى قول الخصم ان ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استحالته في حق الله تعالى وان فسروه بمعني رابع فهو غير مفهوم وان زعموا ان تركه يناقض كونه حكيما

فنقول ان الحكمة ان اريد بها العلم بنظام الامور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ماينافضه وان اريد بها أمر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الاما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لامعنى له

فان قيل فيؤدي الى ان يكون ظالما وقد قال (وما ربك بظلام للعبيد) قلنا الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح فان الظلم انما يتصور ممن يمكن ان يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالي اويمكن ان يكون عليه امر فيخالف فعله امر غيره ولا يتصور من الانسان ان يكون ظالما لما في ملك نفسه بكل مايفعله الا اذا خالف امر الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى فمن لايتصور منه ان يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه ان يكون تحت امر غيره كان الظلم مسلوبا عنه لفقد شرطه المصحح له لالفقده في نفسه فلتفهم هذه الدقيقة فانها مزلة القدم فان فسر الظلم بمعني سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات

(الدعوي الرابعة) ندعي انه لايجب عليه رعاية الاصلح لعباده بل له ان يفعل مايشاء ويحكم بما يريد خلافا للمعتزلة فانهم حجروا على الله تعالى في افعاله واوجبوا عليه رعاية الاصلح ويدل على بطلان ذلك مادل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة والوجود فانا نريهم من افعال الله تعالى مايلزمهم الاعتراف به بانه لا اصلاح للعبيد فيه فانا نفرض ثلاثة اطفال مات احدهم وهو مسلم في الصبا وبلغ الآخر واسلم في

واسلم ومات مسلماً بالغاً وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر فان العدل عندهم ان يخلد الكافر البالغ في النار وان يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم فاذا قال الصبي المسلم يارب لم خططت رتبتي عن رتبته فيقول لانه بلغ فاطاعني وانت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ فيقول يارب لانك امتني قبل البلوغ فكان صلاحي في ان تمدني بالحياة حتى ابلغ فاطيع فانال رتبته فلم حرمتني هذه الرتبة ابد الآبدين وكنت قادراً على ان توصلني لها فلا يكون له جواب الا ان يقول علمت انك لو بلغت لعصيت وما اطعت وتعرضت لعقابي وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة اولى بك واصلح لك من العقوبة فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول يارب اوماعلمت اني اذ بلغت كفرت فلو امتني في الصبا وانزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان احب الى من تخليد النار واصلح لى فلم احييتني وكان الموت خيراً لي فلا يبقى له جواب البتة ومعلوم ان هذه الاقسام الثلاثة موجودة وبه يظهر على القطع ان الاصلح للعباد كلهم ليس بواجب ولا هو موجود

(الدعوي الخامسة) ندعي ان الله تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه الثواب بل ان شاء اثابهم وان شاء عاقبهم وان شاء اعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الالهية وهذا لان التكليف تصرف في عبيده ومماليكه اما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجبا بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقبيح وان اريد به معنى آخر فليس بمفهوم الا ان يقال انه يصير وعده كذبا وهو محال ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره * فان قيل التكليف مع القدرة على الثواب وترك الثواب قبيح

قلنا ان عنيتم بالقبح انه مخالف غرض المكلف فقد تعالى المكلف وتقدس عن الاغراض وان عنيتم به انه مخالف غرض المكلف مسلم ولكن ماهو قبيح عند المكلف لم يمتنع عليه فعله اذ كان القبيح والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة على انا لو نزلنا على فاسد معتقدهم فلا نسلم ان من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب لان الثواب يكون عوضا عن العمل فتبطل فايدة الرق وحق على العبد ان يخدم مولاه لانه عبده فان كان لاجل غرض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر على العباد لانهم عباده . الحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق

اذا وفي لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدد وعلى هذا الشكر ثواب مجدد ويتسلسل الى غير نهاية ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما ابدًا مقيداً بحق الآخر وهو محال والخش من هذا قولهم ان كل من كفر فيجب على الله تعالى ان يعاقبه ابدا ويخلده في النار بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار وهذا جهل بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الامور فانا نقول العبادة قاضية والعقول مشيرة الى ان التجاوز والصفح احسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافي اكثر من ثنائهم للمنتقم واستحسانهم للعفو اشد فكيف يستقبح العفو والانعام ويستحسن طول الانتقام ثم هذا في حق من اذته الجناية وغضت من قدرته المعصية والله تعالى يستوى في حقه الكفر والايمان والطاعة والعصيان فهما في حق الهيته وجلاله سيان ثم كيف يستحسن ان سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك تابيد العقاب خالداً مخلداً في مقابلته العصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن انتهى عقله في الاستحسان الى هذا الحد كانت دار المرضى اليق به من مجامع العلماء على انا نقول لو سلك سالك ضد هذا الطريق بعينه كان اقوم قيلا واجري على قانون الاستحسان والاستقباح الذي تقضى به الاوهام والخيالات كما سبق وهو ان نقول الانسان يقبح منه ان يعاقب على جناية سبقت و جناية تداركها الا لوجهين احدهما ان يكون فى العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المستقبل فيحسن ذلك خيفة من فوات غرض فى المستقبل فان لم يكن فيه مصلحة في المستقبل اصلا فالعقوبة بمجرد المجازاة على ما سبق قبيح لانه لا فائدة فيه للمعاقب ولا لاوحد سواه والجاني متاذ به ودفع الاذى عنه احسن وانما يحسن الاذى لفائدة ولا فائدة وما مضى فلا تدارك له فهو في غاية القبح

(الوجه الثاني) ان نقول انه اذا تاذى المجنى عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ مؤلم وشفاء الغيظ مريح من الألم والألم بالجانى اليق ومهما عاقب الجاني زال منه ألم الغيظ واختص بالجاني فهو اولى فهذا ايضا له وجه ما وان كان دليلا على نقصان العقل وغلبه الغضب عليه فاما ايجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة في المستقبل لاحد في عالم الله تعالى ولا فيه دفع اذى عن المجنى عليه فهو غاية القبح فهذا اقوم من قول من يقال ان ترك العقاب في غاية القبح والكل باطل واتباع لموجب الاوهام التي وقعت بتوهم الاغراض والله تعالى متقدس عنها ولكننا اردنا معارضة الفاسد ليتبين به بطلان خيالهم

(الدعوي السادسة) ندعي انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله

تعالى وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان العقل بمجرده موجب وبرهانه هو ان نقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة الفائدة مرتبة عليه او مع الاعتراف بان وجوده وعدمه في حق الفوائد عاجلا وآجلا بمثابة واحدة فان قلتم يقتضي بالوجوب مع الاعتراف بانه لافائده فيه قطعا عاجلا وآجلا فهذا حكم الجهل لاحكم العقل فان العقل لايامر بالعبث وكلما هو خال عن الفائده كلها فهو عبث وان كان لفائدة فلايخلو اما ان ترجع الى المعبود تعالى وتقدس عن الفوائدوان رجعت الى العبد فلا يخلو ان يكون في الحال ٭ او في المآل اما في الحال فهو تعب لافائدة فيه واما في المآل فالمتوقع الثواب ومن اين علمتم انه يثاب على فعله بل ربما يعاقب على فعله فالحكم عليه بالثواب حماقة لااصل لها

فان قيل يخطر بباله ان له ربا ان شكره اثابه وانعم عليه وان كفر انعمه عاقبه عليه ولايخطر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم في قضية العقل كالاحتراز عن العلوم

قلنا نحن لاننكر ان العاقل يستحثه طبعه عن الاحتراز من الضرر موهوما ومعلوما فلا يمنع من اطلاق اسم الايجاب على هذا الاستحثاث فان الاصطلاحات لامشاحة فيه ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقرير الثواب بالعقاب مع العلم بان الشكر وتركه في حق الله تعالى سيان لاكالواحد منا فانه يرتاح بالشكر والثناء ويهتز له ويستلذه ويتالم بالكفران يتأذى به فاذا ظهر استواء الامرين في حق الله تعالى فالترجيح لاحد الجانبين محال بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو انه يعاقب على الشكر لوجهين ٭ احدهما ان اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه باتعابه صرفه عن الملاذ والشهوات وهو عبد مربوب خلق له شهوة ومكن من الشهوات فلعل المقصود ان يشتغل بلذات نفسه واستيفاء نعم الله تعالى وان لايتعب نفسه فيما لافائدة لله فيه فهذا الاحتمال اظهر ٭ الثاني ان يقيس نفسه على من يشكر ملكا من الملوك بان يبحث عن صفاته واخلاقه ومكانه وموضع نومه مع اهله وجميع اسراره الباطنة مجازاة على انعامه عليه فيقال له انت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة فمالك ولهذا الفضول ومن انت حتى تبحث عن اسرار الملوك وصفاتهم وافعالهم واخلاقهم ولماذا لاتشتغل بما يهمك فالذي يطلب معرفة الله تعالى ان تعرف دقائق صفات الله تعالى وافعاله وحكمته واسراره في افعاله وكل ذلك مما لايؤهل له الامن له منصب فمن اين عرف العبد انه مستحق لهذا المنصب فاستبان ان ما اخذهم اوهام رسخت منهم من العادات تعارضها امثالها ولامحيص عنها ٭ فان قيل فان

لم يكن مدركا لوجوب مقتضى العقول ادي ذلك الي افحام الرسول فانه اذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فللمخاطب ان يقول ان لم يكن النظر واجبا فلا اقدم عليه وان كان واجبا فيستحيل ان يكون مدركه العقل والعقل لا يوجب ويستحيل ان يكون مدركه الشرع والشرع لا يثبت الا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدى الي ان لا تظهر صحة النبوة اصلا * والجواب ان هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب وقد بينا ان معني الوجوب ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم في الترك او معلوم واذا كان هذا هو الوجوب فالواجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر ترجيح فعله على تركه ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم انه واجب مرجح بترجيح الله تعالى في ربطة العقاب باحدهما واما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب ان يكون وجوبه معلوما بل ان يكون علمه متمكناً لمن اراده فيقول النبي ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء مسعد بان جعل الله تعالى احدهما مسعدا والآخر مهلكا ولست اوجب عليك شيئا فان الايجاب هو الترجيح والمرجح هو الله تعالى وانما انا مخبر عن كونه سم ومرشد لك الى طريق تعرف به صدقي وهو النظر في المعجزة فان سلكت الطريق عرفت ونجوت وان تركت هلكت ومثاله مثال طبيب انتهى الى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه فقال له اما هذا فلا تتناوله فانه مهلك للحيوان وانت قادر على معرفته بان تطعمه هذا السنور فيموت على الفور فيظهر لك ماقلته واما هذا ففيه شفاؤك وانت قادر على معرفته بالتجربات وهو ان تشربه فتشفى فلا فرق في حقي ولا في حق استاذي بين ان يهلك او يشفى فان استاذي غني عن بقائك وانا ايضا كذلك فعند هذا لو قال المريض هذا يجب على بالعقل او بقولك وما لم يظهر لي هذا لم اشتغل بالتجربة كان مهلكا نفسه ولم يكن عليه ضرر فكذلك النبي قد اخبره الله تعالى بان الطاعة شفاء والمعصية داء وان الايمان مسعد والكفر مهلك واخبره بانه غني عن العالمين سعدوا ام شقوا فانما شأن الرسول ان يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة وينصرف فمن نظر فلنفسه ومن قصر فعليها وهذا واضح فان قيل * فقد رجع الامر الى ان العقل هو الموجب من حيث انه بسماع كلامه ودعواه يتوقع عقابا فيحمله العقل على الحذر ولا يحصل الا بالنظر فيوجب عليه النظر قلنا الحق الذى يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم وتقليد امر هو ان الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان في الفعل والموجب هو الله تعالى لانه هو المرجح والرسول

مخبر عن الترجيح والمعجزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل فلابد من طبع يخالفه العقوبة للدعوة ويوافقه الثواب الموعود ليكون مستحثا ولكن لا يستحث مالم يفهم المحذور ولم يقدره ظنا اوعلما ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يرجح الفعل بالترك بنفسه بل الله هو المرجح والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل المعجزة والمعجزة لا تدل مالم ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا قد انكشفت المعاني والصحيح في الالفاظ ان يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والخبر هو الرسول والمعرف للمحذور ومصدق الرسول هو العقل والمستحث على سلوك سبيل الخلاص هو الطبع وكذلك ينبغي ان يفهم الحق في هذه المسئلة ولا يلتفت الى الكلام المتاد الذي لا يشفي الغليل ولا يزيل الغموض ‹ الدعوى السابعة › ندعي ان بعثة الانبياء جائز وليس بمحال ولا واجب وقالت المعتزلة انه واجب وقد سبق وجه الرد عليهم وقالت البراهمة انه محال وبرهان الجواز انه مهما قام الدليل على ان الله تعالى متكلم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز على ان يدل على كلام النفس بخلق الفاظ واصوات ورقوم او غيرها من الدلالات وقد قام الدليل على جواز ارسال الرسل فانا لسنا نعني به الا ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن الامر النافع في الآخرة والامر الضار بحكم اجراء العادة ويصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى امره بتبليغ الخبر ويصدر منه فعل خارق للعادة مقرونا بدعوي ذلك الشخص الرسالة فليس شيء من ذلك محالا لذاته فانه يرجع الى الكلام النفسي والى اختراع ماهو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وان حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان فقد استأصلنا هذا الاصل في حق الله تعالى ثم لا يمكن ان يدعي قبح ارسال الرسول على قانون الاستقباح فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم يستقبحوا هذا فليس إدراك قبحه ولا ادراك امتناعه في ذاته ضروريا فلا بد من ذكر سببه وغاية ماهو به ثلاثة شبه * الاولى قولهم انه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول ففي العقول غنية عنه وبعثة الرسول عبث وذلك على الله محال وان بعث بما يخالف العقول استحال التصديق والقبول ﴿ الثانية ﴾ انه يستحيل البعث لانه يستحيل تعريف صدقه لان الله تعالى لو شافه الخلق بتصديقه وكلمهم جهارا فلا حاجة الى رسول وان لم يشافه به فغايته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك عن السحر والطلسمات وعجايب

الخواص وهي خارقة للعادات عند من لا يعرفه وذا استويا في خرق العادة لم يؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق ﴿ الثالثة ﴾ انه ان عرف تمييزها عن السحر والطلسمات والتخيلات فمن اين يعرف الصدق ولعل الله تعالى اراد اضلالنا واغواءنا بتصديقه ولعل كل ماقاله النبي انه مسعد فهو مشقي وكلما قال مشقي فهو مسعد ولكن الله اراد ان يسوقنا الى الهلاك ويغوينا بقول الرسول فان الاضلال والاغواء غير محال على الله تعالى عندكم اذ العقل لا يحسن ولا يقبح وهذه اقوى شبهه ينبغي ان يجادل بها المعتزلي عند رومه الزام القول بتقبيح العقل اذ يقول ان لم يكن الاغواء قبيحا فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم انه ليس باضلال والجواب ان نقول * اما الشبهة الاولى فضعيفة فان النبي صلى الله عليه وسلم يرد مخبرا بما لا تشتغل العقول بمعرفته ولكن تستقل بفهمه اذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الاعمال والاقوال والاخلاق والعقائد ولا يفرق بين المشقي والمسعد كما لا يستقل بدرك خواص الادوية والعقاقير ولكنه اذا عرف فهم وصدق وانتفع بالسماع فيجتنب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقراين الاحوال وامور اخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقراين حالات فلا فرق. فاما الشبهة الثانية وهو عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك فان احدا من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر الى احياء الموتى وقلب العصا ثعبانا وفلق القمر وشق البحر وابراء الاكمه والابرص وامثال ذلك والقول الوجيز ان هذا القائل ان ادعى ان كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وان فرق بين فعل قوم وفعل قوم فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم انه ليس من السحر ويبقى النظر بعده في اعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات وان ما اظهروه من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر ام لا ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتحد به النبي على ملاء من اكابر السحرة ولم يمهلهم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه وليس الآن من غرضنا آحاد المعجزات * واما الشبهة الثالثة وهو تصور الاغواء من الله تعالى والتشكيك بسبب ذلك فنقول مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي علم ان ذلك مامون عليه وذلك بان يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة فنقول لو تحدى انسان بين يدي ملك على جنده انه رسول الملك اليهم وان الملك اوجب طاعته عليهم في قسمة الارزاق

والاقطاعات فطالبوه بالبرهان والملك ساكت فقال ايها الملك ان كنت صادقا فى ما ادعيته فصدقني بان تقوم على سريرك ثلاث مرات على التوالي وتقعد على خلاف عادتك فقام الملك عقيب التماسه على التوالى ثلاث مرات ثم قعد حصل للحاضرين علم ضروري بانه رسول الملك قبل ان يخطر ببالهم ان هذا الملك من عادته الاغواء ام يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جعلتك رسولا ووكيلا لعلم انه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقوله انت رسولى وهذا ابتداء نصب وتولية وتفويض ولا يتصور الكذب في التفويض وانما يتصور في الاخبار والعلم يكون هذا تصديقاً وتفويضاً ضرورى ولذلك لم ينكر احد صدق الانبياء من هذه الجهة بل انكروا كون ماجاء به الانبياء خارقا للعادة وحملوه على السحر والتلبيس اوانكروا وجود رب متكلم آمر ناه مصدق مرسل فاما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضرورى بالتصديق فان قيل فهب انهم رأوا الله تعالى باعينهم وسمعوه باذانهم وهو يقول هذا رسولى ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم فالذي يؤمنكم انه اغوى الرسول والمرسل اليه واخبر عن المشقي بانه مسعد وعن المسعد بانه مشقي فان ذلك غير محال اذا لم تقولوا بتقبيح العقول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفاهاً وعياناً ومشاهدة نجاتكم فى الصوم والصلاة والزكاة وهلاككم فى تركها فبم نعلم صدقه فلعله يلبس علينا ليغوينا ويهلكنا فان الكذب عندكم ليس قبيحا لعينه وان كان قبيحاً فلا يمتنع على الله تعالى ماهو قبيح وظلم ومافيه هلاك الخلق اجمعين (والجواب) ان الكذب مامون عليه فانه انما يكون في الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التلبيس بل هو معنى قايم بنفسه سبحانه فكل ما يعلمه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه وكذلك في حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب في كلام النفس محال وفي ذلك الامن عما قالوه وقد اتضح بهذا ان الفعل مهما علم انه فعل الله تعالى وانه خارج عن مقدور البشر واقترن بدعوى النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك من حيث الشك في انه مقدور البشر ام لا فاما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبقي للشك مجال اصلا البتة فان قيل فهل تجوزون الكرامات قلنا اختلف الناس فيه والحق ذلك جائز فانه يرجع الى خرق الله تعالى العادة بدعاء السائل او عند حاجته وذلك مما لا يستحيل فى نفسه لانه ممكن ولا يؤدى الى محال آخر فانه لا يؤدى الى بطلان المعجزة لان

الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدي به فان كان مع التحدي فانا نسميه معجزة ويدل بالضرورة على صدق المتحدي وان لم تكن دعوى فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لانه مقدور في نفسه فان قيل فهل من المقدور اظهار معجزة على يد كاذب قلنا المعجزة مقرونة بالتحدي سبحانه نازلة منزلة قوله صدقت وانت رسولي وتصديق الكاذب محال لذاته وكل من قال له انت رسولي صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فالجمع بين كونه كاذبا وبين ما ينزل منزلة قوله انت رسولي محال لان معنى كونه كاذبا انه ما قيل له انت رسولي ومعنى المعجزة انه قيل له انت رسولي فان فعل الملك على ماضربنا من المثال كقوله انت رسولي بالضرورة فاستبان ان هذا غير مقدور لانه محال والمحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب ولنشرع في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واثبات ما اخبر هو عنه والله اعلم

(القطب الرابع وفيه اربعة ابواب)

(الباب الاول) في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

(الباب الثاني) في بيان ان ما جاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب القبر حق وفيه مقدمة وفصلان

(الباب الثالث) فيه نظر في ثلاثة اطراف

(الباب الرابع) في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والاشارة الى القوانين التي ينبغي ان يعول عليها في التكفير وبه اختتام الكتاب

(الباب الاول) في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وانما نفتقر الى اثبات نبوته على الخصوص وعلى ثلاثة فرق الفرقة الاولى العيسوية حيث ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه رسولا حقا ومعلوم ان الرسول لا يكذب وقد ادعى هو انه رسول مبعوث الى الثقلين وبعث رسوله الى كسرى وقيصر وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قالوه محال متناقض (الفرقة الثانية) اليهود فانهم انكروا صدقه لا بخصوص نظر فيه وفي معجزاته بل زعموا انه لا نبي بعد موسى عليه السلام فانكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فينبغي ان تثبت عليهم نبوة عيسى لانه ربما يقصر فهمهم عن درك اعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك اعجاز احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فيقال لهم ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه باحياء الموتى وبين من يستدل بقلب العصا ثعبانا ولا يجدون اليه سبيلا البتة الا انهم

ضلوا بشبهتين احداهما قولهم النسخ محال في نفسه لانه يدل على البدء والله يرود ذلك محال على الله تعالى (والثانية) لقنهم بعض الملاحدة ان يقولوا قد قال موسى عليه السلام عليكم بديني ما دامت السموات والارض وانه قال اني خاتم الانبياء اما الشبهة الاولى فبطلانها بفهم النسخ . هو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحوق خطاب يرفعه وليس من المحال ان يقول السيد لعبده قم مطلقا ولا يبين له مدة القيام وهو يعلم ان القيام مقتضيه الى وقت بقاء مصلحته في القيام ويعلم مدة مصلحته ولكن لا ينبه عليها ويفهم العبد انه مامور بالقيام مطلقا وان الواجب الاستمرار عليه ابدا الا ان يخاطبه السيد بالقعود فاذا خاطبه بالقعود قعد ولم يتوهم بالسيد انه بدا له او ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والان قد عرفها بل يجوز ان يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف أن الصلاح في ان لا ينبه العبد عليها ويطلق الامر له اطلاقا حتى يستمر على الامتثال ثم اذا تغيرت مصلحته امره بالقعود فهكذا ينبغي ان يفهم اختلاف احكام الشرائع فان ورود النبي ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته ولا في معظم الاحكام ولكن في بعض الاحكام كتغير قبلة وتحليل محرم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والاحوال فليس فيه ما يدل على التغير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض ثم هذا انما يستمر لليهود اذا لو اعتقدوا انه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى وينكرون وجود نوح وابراهيم وشرعهما ولا يتميزون فيه عمن ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكار ما علم على القطع بالتواتر (واما) الشبهة الثانية فسخيفة من وجهين احدهما انه لو صح ما قالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فان ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله بالمعجزة من كذب موسى وهو ايضا مصدق له فان كرون معجزة عيسى وجودا وتنكرون احياء الموتى دليلا على صدق المتحدى فان انكروا شيئا منه لزمهم في شرع موسى لزوما لا يجدون عنه محيصا واذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل اليهم من موسى عليه السلام قوله اني خاتم الانبياء (الثاني) ان هذه الشبهة انما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام وبعد وفاته ولو كانت صحيحة لاحتج اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام وكان رسولنا عليه السلام مصدقا بموسى عليه السلام وحاكما على اليهود بالتوراة في حكم الرجم وغيره فلا عرض عليه من التوراة ذلك وما الذي صرفهم عنه ومعلوم قطعا ان اليهود لم يحتجوا به لان ذلك لو كان لكان مفحما لا جواب عنه ولتواتر نقله ومعلوم انهم لم

يتركوه مع القدرة عليه ولقد كانوا يحرصون على الطعن في شرعه بكل ممكن حماية لدمائهم واموالهم ونسائهم فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى اثبتنا نبوة نبينا عليه السلام بما نثبتها على النصارى (الفرقة الثانية) وهم مجوزون النسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا من حيث انهم ينكرون معجزته في القرآن وفي اثبات نبوته بالمعجزة طريقان الاول التمسك بالقرآن فانا نقول لا معنى للمعجزة الاما يقترن بتحدي النبي عند استشهاده على صدقه على وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة واغراقهم فيها متواتر وعدم المعارضة معلوم اذلو كان لظهر فان ارذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت المعارضات والمناقضات الجارية بينهم فاذن لا يمكن انكار تحديه بالقرآن ولا يمكن انكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل ممكن حماية لدينهم ودمهم ومالهم وتخلصا من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار عجزهم لانهم لو قدروا لفعلوا فان العادة قاضية بالضرورة بان القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه ولو فعلوا لظهر ذلك ونقل فهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بمجاري العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة الى التطويل وبمثل هذا الطريق تثبت نبوة عيسى ولا يقدر النصراني على انكار شيء من ذلك فانه يمكن ان يقابل بعيسى فينكروا تحديه بالنبوة واستشهاده باحياء الموتى او وجود احياء الموتى اوعدم المعارضة أو يقال عورض ولم يظهروا كل ذلك مجاحدات لايقدر عليها المعترف باصل النبوات فان قيل ما وجه اعجاز القران قلنا الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب في خطبهم واشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر نعم ربما يرى للعرب اشعار وخطب حكم فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من القران ولكن من غير جزالة بل مع ركاكة كما يحكى عن تراهات مسيلمة الكذاب حيث قال الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا وامثاله ربما يقدر عليه مع ركاكة يستغثها الفصحاء ويستهزؤن بها واما جزالة القرآن فقد قضى كافة العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته فهذا اذاً معجز وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين أعني من اجتماع هذين الوجهين ﴿ فان قيل ﴾ لعل العرب اشتغلت بالمحاربة والقتال فلم تعرج على معارضة القرآن ولو قصدت لقدرت عليه او منعتها العوايق عن الاشتغال به والجواب ان ما ذكروه هوس فان دفع

تحدى المتحدي بنظم كلام أهون من الدفع بالسيف مع ما جرى على العرب من المسلمين بالأسر والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما ذكروه غير دافع غرضنا فان انصرافهم عن المعارضة لم يكن الا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من أعظم المعجزات فلو قال نبي اية صدقي اني في هذا اليوم احرك اصبعي ولا يقدر أحد من البشر على معارضتي فلم يعارضه أحد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع سلامة الاعضاء من اعظم المعجزات وان فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من اعظم المعجزات مهما كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي على رقابهم واموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا طريق تقدير نبوته على النصارى ومهما تشبثوا بانكار شيء من هذه الامور الجلية فلا تشتغل الا بمعارضتهم بمثله في معجزات عيسى عليه السلام (الطريقة الثانية) ان تثبت نبوته بجملة من الافعال الخارقة للعادات التي ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق العجماء وتفجر الماء من بين اصابعه وتسبيح الحصى في كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك دليل على صدقه (فان قيل) احاد هذه الوقائع لم يبلغ نقلها مبلغ التواتر قلنا ذلك ايضاً ان سلم فلا يقدح في الغرض مهما كان المجموع بالغاً مبلغ التواتر وهذا كما ان شجاعة علي رضوان الله عليه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواتراً واحاد تلك الوقائع لم تثبت تواتراً ولكن يعلم من مجموع الآحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة جملتها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم اصلا فان قال قائل من النصارى هذه الامور لم تتواتر عندي لا جملتها ولا آحادها فيقال ولو انحاز يهودي الى قطر من الاقطار ولم يخالط النصارى وزعم انه لم تتواتر عنده معجزات عيسى وان تواترت فعلى لسان النصارى وهم متهمون به فبماذا ينفصلون عنه ولا انفصال عنه الا ان يقال ينبغي ان يخالط القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك اليك فان الأصم لا تتواتر عنده الاخبار وكذا المتصامم فهذا ايضاً عذرنا عند انكار واحد منهم التواتر على هذا الوجه

﴿ الباب الثاني في بيان وجوب التصديق ﴾

(بامور ورد بها الشرع وقضى بجوازها العقل وفيه مقدمة وفصلان)

أما المقدمة فهو ان ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع والى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم بهما أما المعلوم بدليل العقل

دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك مالم يثبت لم يثبت الشرع اذ الشرع يبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما يستند اليه ونفس الكلام أيضا فيما اخترناه لا يمكن اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف ذلك وادعاه كما سبقت الاشارة اليه (واما) المعلوم بمجرد السمع فتخصيص أحد الجائزين بالوقوع فان ذلك من موافق المقول وانما يعرف من الله تعالى بوحى والهام ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع كالحشر والنشر والثواب والعقاب وامثالهما واما المعلوم بهما فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمسئلة الرؤية وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاغراض كلها وما يجرى هذا المجرى ثم كلما ورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزا له وجب التصديق به قطعا ان كانت الادلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق اليها احتمال وجب التصديق بها ظنا ان كانت ظنية فان وجب التصديق باللسان والقلب عمل يبنى على الادلة الظنية كسائر الاعمال فنحن نعلم قطعا انكار الصحابة على من يدعى كون العبد خالقا لشيء من الاشياء وغرض من الاعراض وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى خالق كل شيء ومعلوم انه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومه الا مظنونا انما صارت المسئلة قطعية بالبحث على الطرق العقلية التي ذكرناها ونعلم أنهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية ولا ينبغي ان يعتقد بهم انهم لم يلتفتوا الى المدارك الظنية الا في الفقهيات بل اعتبروها أيضا في التصديقات الاعتقادية والقولية (واما) ما قضي العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ماورد السمع به ولا يتصور ان يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول وظواهر أحاديث التشبيه اكثرها غير صحيحة والصحيح منه ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل فان توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب التصديق ايضا لادلة السمع فيكفى في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالاحالة وليس يشترط اشتماله على القضاء لتجويز وبين الرتبتين فرق ربما يزل ذهن البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل اعلم ان الامر جائز وبين قوله لا ادرى أنه محال ام جائز وبينهما ما بين السماء والارض اذ الاول جائز على الله تعالى والثاني غير جائز فان الاول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة ووجوب التصديق جائز في القسمين جميعا فهذه هي المقدمة (اما الفصل الاول) ففى بيان قضاء العقل

بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط والميزان أما الحشر فيعني به عادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وانما يسمى اعادة بالاضافة الى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الاعادة وهو المعنى بقوله (قل يحييها الذى أنشأها اول مرة) فان قيل فماذا تقولون انعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعاً او تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض * قلنا كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات واحد الوجهين ان تنعدم الاعراض ويبقى جسم الانسان متصوراً بصورة التراب مثلا فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الاعراض ويكون معنى اعادتها ان تعاد اليها تلك الاعراض بعينها وتعاد اليها امثالها فان العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار اعراضه فان كل عرض يتجدد هو غير الآخر فليس من شرط الاعادة فرض اعادة الاعراض وانما ذكرنا هذا لمصير بعض الاصحاب الى استحالة اعادة الاعراض وذلك باطل ولكن القول في ابطاله يطول ولا حاجة اليه في غرضنا هذا والوجه الآخر ان تعدم الاجسام ايضا ثم تعاد الاجسام بان تخترع مرة ثانية فان قيل فيما يتميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولكم أن المعاد هو عين الاول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد فان المعدوم منقسم في علم الله الى ما سبق له وجود والى ما لم يسبق له وجود كما ان العدم في الازل ينقسم الى ما سيكون له وجود والى ما علم الله تعالى انه لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله لا سبيل الى انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فمعنى الاعادة ان نبدل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل ان يخترع الوجود لعدم لم يسبق له وجود فهذا معنى الاعادة ومهما قدر الجسم باقيا ورد الامر الى تجديد اعراض تماثل الاول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن اشكال الاعادة وتميز المعاد عن المثل وقد اطنبنا في هذه المسئلة في كتاب التهافت وسلكنا في ابطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التي هي غير متحيز عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان أو غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبير كالعارض له والبدن آلة لهم الزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة

وذلك برجوع النفس الى تدبير بدن من الابدان والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل ينجر الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها ولا تحتمل المعتقدات التغلغل الى هذه الغايات في المعقولات فما ذكرناه كاف في بيان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق بما جاء به الشرع واما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع اذ تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم بالاستعاذة منه في الادعية واشتهر قوله عند المرور بقبرين انهما ليعذبان ودل عليه قوله تعالى (وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدواً وعشياً) الآية وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه امكانه ظاهر وانما تنكره المعتزلة من حيث يقولون انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير معذب وان الميت ربما تفترسه السباع وتاكله وهذا هوس اما مشاهدة الشخص فهو مشاهدة لظاهر الجسم والمدرك للعقاب جزء من القلب او من الباطن كيف كان وليس من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الالم عند تخيل الضرب وغيره ولو انتبه النائم وأخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يجر له عهد بالنوم لبادر الى الانكار اغتراراً بسكون ظاهر جسمه كمشاهدة انكار المعتزلة لعذاب القبر واما الذي تأكله السباع فغاية مافي الباب ان يكون بطن السبع قبراً فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب ممكن فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه واما سؤال منكر ونكير فحق والتصديق به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لا تستدعي منهما الا تفهيما بصوت أو بغير صوت ولا يستدعى منه الا فهماً ولا يستدعى الفهم الا حياة والانسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحياء جزء يفهم السوال ويجيب ممكن مقدور عليه فيبقى قول القائل انا نرى الميت ولا نشاهد منكراً ونكيرا ولا نسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب فهذا يلزمه منه أن ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع ان ينكر ذلك اذ ليس فيه الا ان الله تعالى خلق له سماعاً لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضى الله تعالى عنها وقد كانت تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي فانكاره هذا مصدره الالحاد وانكار سعة القدرة وقد فرغنا عن ابطاله ويلزم منه أيضاً انكار مايشاهده النائم ويسمعه من

الاصوات الهائلة المزعجة ولولا التجربة لبادر الى الانكار كل من سمع من النائم حكاية احواله فتقسا لمن ضاقت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الامور المستحقرة بالاضافة الى خلق السموات والارض وما بينهما مع ما فيهما من العجائب والسبب الذي ينفر طباع اهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه منفر عن التصديق بخلق الإنسان من نطفة قذرة مع ما فيه من العجائب والآيات اولا ان المشاهدة تضطره الى التصديق فاذاً مالا برهان على احالته لا ينبغي ان ينكر بمجرد الاستبعاد

(واما) الميزان فهو أيضاً حق وقد دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي اعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن وان قدرت اعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف تخلق حركة يد الانسان وهي طاعته في جسم الميزان ايتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لاحركة يد الانسان اما لا تتحرك فتكون الحركة قد قامت بجسم ليس هو متحركاً بها وهو محال ثم ان تحرك فيتفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة بجزء من البدن يزيد اثمها على حركة جميع البدن فراسخ فهذا محال (فنقول) قد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحايف الاعمال فان الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير (فان قيل) فاي فائدة في هذا وما معني المحاسبة قلنا لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) ثم قد دللنا على هذا ثم اي بعد في ان تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار اعماله ويعلم انه مجزى بها بالعدل او يتجاوز عنه باللطف ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في امواله أو يعزم على الابراء فمن اين يبعد ان يعرفه مقدار جنايته باوضح الطرق ليعلم انه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه متفضل هذا ان طلبت الفائدة لافعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك (واما) الصراط فهو ايضاً حق والتصديق به واجب لانه ممكن فانه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فاذا توافوا عليه قيل للملائكة وقفوهم انهم مسئولون فان قيل كيف يمكن ذلك وفيما روي ادق من الشعر واحد من السيف فكيف يمكن المرور عليه قلنا هذا ان صدر ممن ينكر قدرة الله تعالى فالكلام معه في اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وان صدر من معترف بالقدرة فليس المشي على هذا باعجب من المشي في الهواء والرب تعالى قادر على خلق قدرة

عليه ومعناه ان يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته هويا الى اسفل ولا في الهواء انحراف فاذا امكن هذا في الهواء فالصراط اثبت من الهواء بكل حال

﴿الفصل الثاني﴾ في الاعتذار عن الاخلال بفصول شحنت بها المعتقدات فرأيت الاعراض عن ذكرها اولى لان المعتقدات المختصرة حقها ان لا تشتمل الا على المهم الذى لابد منه في صحة الاعتقاد

اما الامور التي لاحاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الامور وهي غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون عقلي ولفظي وفقهي اما العقلي فالبحث عن القدرة الحادثة انها تتعلق بالضدين ام لا وتتعلق بالمختلفات ام لا وهل يجوز قدرة حادثة تتعلق بفعل مباين لمحل القدرة وامثال له واما اللفظية فكالبحث عن المسمى باسم الرزق ما هو ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسمياتها وأما الفقهية فكالبحث عن الامر بالمعروف متى يجب وعن التوبة ما حكمها الى نظاير ذلك وكل ذلك ليس بمهم في الدين بل المهم ان ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى على القدرة الذى حقق في القطب الاول وفي صفاته واحكامها كما حقق في القطب الثاني وفي أفعاله بان يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يعرف صدقه ويصدقه في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع وما خرج عن هذا فغير مهم ونحن نورد من كل فن مما اهملناه مسئلة ليعرف بها نظائرها ويحقق خروجها عن المهمات المقصودات في المعتقدات

(أما المسئلة العقلية) فكاختلاف الناس في أن من قتل هل يقال انه مات باجله ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته أم لا وهذا فن من العلم لا يضر تركه ولكنا نشير الى طريق الكشف فيه فنقول كل شيئين لا ارتباط لاحدهما بالآخر ثم اقترنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي احدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمرو معاً ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته وكذلك اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلا فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر فاما الشيئان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة أقسام (أحدهما) أن تكون العلاقة متكافية كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد أحدهما عند تقدير فقد الآخر لانهما من المتضايفات التي لا يتقوم حقيقة

احدهما الاّ مع الآخر (الثاني) ان لا يكون على التكافي لكن لاحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط ومعلوم انه يلزم الشرط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته وارادته مع علمه فيلزم لامحالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لابد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه (الثالث) العلاقة التي بين العلة والمعلول ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الاعلة واحدة وان تصور أن تكون له علة أخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقاً بل يلزم نفي معلوليه تلك العلة على الخصوص فاذا تمهد هذا المعنى رجعنا الى القتل والموت فالقتل عبارة عن حز الرقبة وهو راجع الى أعراض هي حركات في يد الضارب والسيف واعراض هي افتراقات في أجزاء رقبة المضروب وقد اقترن بها عرض آخر وهو الموت فان لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير نفي الحز نفي الموت فانهما شيئان مخلوقان معاً على الاقتران بحكم اجراء العادة لا ارتباط لاحدهما بآخر فهو كالمقترفين اللذين لم تجر العادة باقترانها وان كان الحز علة الموت ومولده وان لم تكن علة سواء لزم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف في ان للموت عللا من امراض واسباب باطنة سوى الحز عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفي الحز نفي الموت مطلقا ما لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلل فنرجع الى غرضنا (فنقول) من اعتقد من اهل السنة ان الله مستبد بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق علة مخلوق فنقول الموت امر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه علة وانضاف اليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك من خارج اعتقد انه لو انتفى الحز وليس ثم علة أخرى وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع العلل وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر العلل فيما عرف انتفائه فاذاً هذه المسئلة يطول النزاع فيها ولم يشعر اكثر الخائضين فيها بمثارها فينبغي ان تطلب هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وابطال التولد ويبنى على هذا ان من قتل ينبغي ان يقال انه مات باجله لان الاجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته سواء كان معه حز رقبة او كسوف قمر أو نزول مطر أو لم يكن لان كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر فاما من جعل الموت سببا طبيعيا من الفطرة وزعم ان كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة اذا

خليت ونفسها تمادت الي منتهامدتها ولو فسدت على سبيل الاخترام كان ذلك استحالا بالاضافة الى مقتضى طباعها والاجل عبارة عن المدة الطبيعة كما يقال الحائط مثلا يبقى مائة سنة بقدر أحكام بنائه ويمكن أن يهدم بالفاس في الحال والاجل يعبر به عن مدته التي له بذاته وقوته فيلزم من ذلك أن يقال اذا هدم بالفاس لم ينهدم باجله وان لم يتعرض له من خارج حتى انحطت اجزاؤه فيقال انهدم باجله فهذا اللفظ يابىء على ذلك الاصل

(المسئلة الثانية) وهي اللفظية كاختلافهم في أن الايمان هل يزيد وينقص أم هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأه الجهل بكون الاسم مشتركا أعني اسم الايمان واذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان اذ قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي اذا كان جزما وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الاول أن من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فانا نحكم بانه مات مؤمنا ودليل اطلاقه على التصديق التقليدي ان جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم بمجرد أحسانه اليهم وتلطفه بهم ونظرهم في قوانين أحواله من غير نظر في ادلة الوحدانية ووجه دلالة المعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانهم وقد قال تعالى (وما انت بمؤمن لنا) أي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه على الفعل قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وقوله عليه السلام الايمان بضعة وسبعون بابا ادناها اماطة الاذى عن الطريق فنرجع الي المقصود ونقول أن اطلق الايمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه بل اليقين ان حصل بكماله فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكماله فليس بيقين وهي خطة واحدة ولا يتصور فيها زيادة ونقصان الا ان يراد به زيادة وضوح أي زيادة طمأنينة النفس اليه ان النفس تطمئن الى اليقينيات النظرية في الابتداء الى حد ما فاذا تواردت الادلة على شيء واحد افاد بظاهر الادلة زيادة طمأنينة وكل من مارس العلوم أدرك تفاوتا في طمأنينة نفسه الى العلم الضروري وهو العلم بان الاثنين اكثر من الواحد والى العلم بحدث العالم وان محدثه واحد ثم يدرك ايضا تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة أدلتها وقلتها فالتفاوت في طمأنينة النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه فاذا فسرت الزيادة به لم يمتنع أيضا في هذا التصديق أما اذا اطلق بمعنى التصديق التقليدي فذلك لا سبيل الي جحد التفاوت فيه فانا ندرك

بالمشاهدة من حال اليهودي في تصميمه على عقده ومن حال النصراني والمسلم تفاوتا حتى ان الواحد منهم لا يؤثر في نفسه وحل عقد قلبه التهويلات والتخويفات ولا التحقيقات العلمية ولا التخيلات الاقناعية والواحد منهم مع كونه جازما في اعتقاده تكون نفسه أطوع لقبول اليقين وذلك لان الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح وبرد يقين والعقدة تختلف في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وانما ينكره الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات اساميها ولم يدركوا من انفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف احوالهم واحوال غيرهم فيها واما اذا اطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يخفى تطرق التفاوت الى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداهنة في مثل هذا المقام اولى والحق احق ما قيل ﴿ فاقول ﴾ ان المواظبة على الطاعات لها تاثير في تاكيد طمانينة النفس الى الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس وهذا امر لا يعرفه الا من سبر أحوال نفسه وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفترة ولاحظ تفاوت الحال في باطنه فانه يزداد بسبب المواظبة على العمل آنسه لمعتقداته ويتاكد به طمانينته حتى ان المعتقد الذي طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده أعصى نفسا على المحاول تغييره وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته بل العادات تقضي بها فان من يعتقد الرحمة في قلبه على يتيم فان أقدم على مسح راسه وتفقد امره صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تاكيد في الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بموجبه ساجدا له اومقبلا يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على افعال هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه امور يجحدها المتحذلقون في الكلام الذين ادركوا ترتيب العلم بسماع الالفاظ ولم يدركوها بذوق النظر فهذه حقيقة هذه المسئلة ومن هذا الخبر اختلافهم في معنى الرزق (وقول المعتزلة) ان ذلك مخصوص بما يملكه الانسان حتى الزموا انه لا رزق لله تعالى على البهائم فربما قالوا هو مما لم يحرم تناوله فقيل لهم فالظلمة ماتوا وقد عاشوا اعمرهم لم يرزقوا وقد قال اصحابنا انه عبارة عن المنتفع به كيف كان ثم هو منقسم الى حلال وحرام ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا وامثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وانه لا قيمة له فلا ينبغي ان يضيع العمر الا بالمهم وبين يدي النظار امور مشكلة البحث عنها اهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فنسال الله ان يوفقنا للاشتغال لما يعنينا

(المسئلة الثالثة الفقهية) فمثل اختلافهم في ان الفاسق هل له ان يحتسب وهذا نظر فقهى فمن اين يليق بالكلام ثم بالمختصرات ولكنا نقول الحق ان له ان يحتسب وسبيله التدرج في التصوير وهو ان نقول هل يشترط في الآمر بالمعروف والنهى عن المنكر كون الآمر والناهي معصوما على الصغاير والكبائر جميعا فان شرط ذلك كان خرقا للاجماع فان عصمة الانبياء عن الكبائر انما عرفت شرعا وعن الصغائر مختلف فيها فمن يوجد في الدنيا معصوم وان قلتم ان ذلك لا يشترط حتى يجوز للابس الحرير مثلا وهو عاص به ان يمنع من الزنا وشرب الخمر فنقول وهل لشارب الخمر ان يحتسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقاتله عليه فان قالوا لا خرقوا الاجماع اذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغزو لا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة رضى الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم فنقول شارب الخمر هل له ان يمنع من القتل ام لا فان قيل لا قلنا فما الفرق بين هذا وبين لابس الحرير اذا منع من الخمر والزاني اذا منع من الكفر وكما ان الكبيرة فوق الصغيرة فالكبائر ايضا متفاوتة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بان المقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله ان يمنع مما فوقه فهذا الحكم لا مستند له اذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد ان يزنى ويمنع من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلمانه واصحابه من الشرب ويقول ترك ذلك واجب عليكم وعلى والامر بترك المحرم واجب على مع الترك فلى ان اتقرب باحد الواجبين ولم يلزمنى مع ترك أحدهما ترك الآخر واذن كما يجوز ان الامر بترك الشرب وهو بتركه يجوز ان يشرب ويامر بالترك فهما واجبان فلا يلزم بترك احدهما ترك الآخر (فان قيل) فيلزم على هذا امور شنيعة وهو ان يزني الرجل بامراة مكرها اياها على التمكين فان قال لها في اثناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها لا تكشفي وجهك فاني لست محرما لك والكشف لغير المحرم حرام وانت مكروهة على الزنا مختارة في كشف الوجه فامنعك من هذا فلا شك من ان هذه حسبة باردة شنيعة لا يصير اليها عاقل وكذلك قوله ان الواجب على شيئان العمل والامر للغير وانا اتعاطى احدهما وان تركت الثاني كقوله ان الواجب على الوضوء دون الصلاة وانا اصلى وان تركت الوضوء والمسنون في حق الصوم التسحر وانا اتسحر وان تركت الصوم وذلك محال لان التسحور للصوم والوضوء للصلاة وكل واحد شرط الاخر وهو متقدم في الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره فليهذب نفسه أولا ثم غيره اما اذا اهمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك

عكس الترتيب الواجب بخلاف ما اذا هذب نفسه وترك الحسبة وتهذيب غيره فان ذلك معصية ولكنه لا تناقض فيه وكذلك الكافر ليس له ولاية الدعوة الى الاسلام مالم يسلم هو بنفسه فلو قال الواجب على شيئان ولى ان اترك احدهما دون الثاني لم يكن منه (والجواب) ان حسبة الزاني بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائزة عندنا وقولكم أن هذه حسبة باردة شنيعة فليس الكلام في انها حارة او باردة مستلذة او مستبشعة بل الكلام في انها حق او باطل وكم من حق مستبرد مستثقل وكم من باطل مستحلا مستعذب فالحق غير اللذيذ والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه هو انا نقول قوله لها لاتكشفي وجهك فانه حرام ومنعه اياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل اما أن يقال هو حرام او يقال واجب او يقال هو مباح فان قلتم انه واجب فهو المقصود وان قلتم انه مباح فله ان يفعل ما هو مباح وان قلتم انه حرام فما مستند تحريمه وقد كان هذا واجبا قبل اشتغاله بالزنا فمن اين يصير الواجب حراما باقتحامه محرما وليس في قوله الاخير صدق عن الشرع بانه حرام وليس لى فعله الاالمنع من اتحاد ما هو حرام والقول بتحريم واحد منهما محال ولسنا نعني بقولنا الفاسق ولاية الحسبة الاان قوله حق وفعله ليس بحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فان الصلاة هي المامور بها وشرطها الوضوء فهي بغير وضوء معصية وليست بصلاة بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقا ولا الفعل خرج عن كونه منعا من الحرام وكذلك السحور عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على ايجاد المستعان عليه * (واما) قولكم ان تهذيبه نفسه ايضا شرط لتهذيبه غيره فهذا محل النزاع فمن اين عرفتم ذلك ولو قال قائل تهذيب نفسه عن المعاصي شرط للغير ومنع الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغاير شرط المنع عن الكباير كان قوله مثل قولكم وهو خرق للاجماع وامثال الكافر فان حمل كافرا آخر بالسيف على الاسلام فلا يمنعه منه ويقول عليه ان يقول لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان يأمر غيره به ولم يثبت ان قوله شرط لامره فله ان يقول وان يأمر وان لم ينطق فهذا غور هذه المسئلة وانما اردنا ايرادها لتعلم ان امثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام ولا سيما بالمعتقدات المختصرة والله اعلم بالصواب

﴿ الباب الثالث في الامامة ﴾

النظر في الامامة ايضا ليس من المهمات وليس ايضا من فن المعقولات فيها من الفقهيات ثم انها مثار للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخايض بـل وان أصاب فكيف اذا خطأ ولكن اذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا ان نسلك المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف للمالوف شديد النفار ولكنا نوجز القول فيه ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة اطراف الطرف الاول في بيـان وجوب نصب الامام ولا ينبغى أن تظن ان وجوب ذلك ماخوذ من العقل فانا بينا ان الوجوب يؤخذ من الشرع الا اذ يفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه أدنى مضرة وعند ذلك لا ينكر وجوب نصب الامام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا ولكنا نقيم البرهان القطعي الشرعي على وجوبه ولسنا نكتفي بما فيه من اجماع الامة بل ننبه على مستند الاجماع ونقول نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام قطعا وهذه مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها ونضيف اليها مقدمة أخرى وهو انه لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام

فان قيل المقدمة الاخيرة غير مسلمة وهو أن نظام الدين لا يحصل الا بامام مطاع فدلوا عليها * فنقول البرهان عليه ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع فهاتان مقدمتان ففي ايهما النزاع فان قيل لم قلتم ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا بل لا يحصل الا بخراب الدنيا فان الدين والدنيا ضدان والاشتغال بعمارة أحدهما خراب الآخر قلنا هذا كلام من لا يفهم ما نريد بالدنيا الآن فانه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التنعم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة وقد يطلق على جميع ما هو محتاج اليه قبل الموت واحدهما ضد الدين والآخر شرطه وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الالفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل اليهما الا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والاقوات والامن هو آخر الآفات ولعمرى من أصبح آمنا في سربه معافا في بدنه وله قوت يومه فكانما حيزت له الدنيا بحذافيرها وليس يامن الانسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الاحوال بل في بعضها فلا ينتظم الدين الا بتحقيق الامن على هذه المهمات الضرورية والا فمن كان جميع أوقاته مستغرقا بحراسة نفسه من

الاقتصاد

سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاه الى سعادة الآخرة فاذن بان لنظام الدنيا أعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين

(وأما المقدمة الثانية) وهو ان الدنيا والامن على الانفس والاموال لا ينتظم الا بسلطان مطاع فتشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والائمة وان ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام الهرج وعم السيف وشمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ احد للعبادة والعلم أن بقي حيا والاكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان توأمان ولهذا قيل الدين اس والسلطان حارس ومالا اس له فمهدوم ومالا حارس له فضائع وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في ان الخلق على اختلاف طبقاتهم وماهم عليه من تشتت الاهواء وتباين الآراء لو خلوا ورائهم ولم يكن رأى مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم وهذا داء لا علاج له الا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الاراء فبان ان السلطان ضروري في نظام الدنيا ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الانبياء قطعا فكان وجوب نصب الامام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل الى تركه فاعلم ذلك

(الطرف الثاني) في بيان من يتعين من سائر الخلق لان ينصب أماما فنقول ليس يخفى ان التنصيص على واحد نجعله أماما بالتشهي غير ممكن فلابد له من تميز بخاصية يفارق سائر الخلق بهذا فتلك خاصية في نفسه وخاصية من جهة غيره أما من نفسه فان يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم وذلك بالكفاية والعلم والورع وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع زيادة نسب قريش وعلم هذا الشرط الرابع بالسمع حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فهذا تميزه عن اكثر الخلق ولكن ربما يجتمع في قريش جماعة موصوفون بهذه الصفة فلابد من خاصية أخرى تميزه وليس ذلك الا التولية أو التفويض من غيره فانما يتعين للامامة مهما وجدت التولية في حقه على الخصوص من دون غيره فيبقى الآن النظر في صفة المولى فان ذلك لا يسلم لكل أحد بل لا بد فيه من خاصية وذلك لا يصدر الا من أحد ثلاثة أما التنصيص من جهة النبي صلى الله عليه وسلم وأما التنصيص من جهة أمام العصر بان يعين لولاية العهد شخصا معينا من أولاده أو سائر قريش وأما التفويض من رجل ذي شوكة تقتضي انقياده وتفويضه متابعة الاخرين ومبادرتهم الى المبايعة وذلك قد يسلم في بعض

الاعصار لشخص واحد مرموق فى نفسه مرزوق بالمتابعة مستولى على الكافة ففى بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره لان المقصود ان يجتمع شتات الاراء لشخص مطاع وقد صار الامام ببايعة هذا المطاع مطاعا وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين او ثلاثة او جماعة فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة بل اقول لو لم يكن بعد وفاة الامام الاقرشي واحد مطاع متبع فنهض بالامامة وتولاها بنفسه ونشأ بشوكته وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق بشوكته وكفايته وكان موصوفا بصفات الائمة فقد انعقدت امامته ووجبت طاعته فانه تعين بحكم شوكته وكفايته وفى منازعته اثارة الفتن الا ان من هذا حاله فلا يعجز ايضا عن اخذ البيعة من اكابر الزمان واهل الحل والعقد وذلك ابعد من الشبهة فلذلك لا يتفق مثل هذا فى العادة الا عن بيعة وتفويض ﴿ فان قيل ﴾ فان كان المقصود حصول ذي راي مطاع يجمع شتات الاراء ويمنع الخلق عن المحاربة والقتال ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد فلو انتهض لهذا الامر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضا ولكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم فماذا ترون فيه ايجب خلعه ومخالفته ام تجب طاعته قلنا الذي نراه ونقطع انه يجب خلعه ان قدر على ان يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير اثارة فتنة وتهييج قتال وان لم يكن ذلك الا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بامامته لان ما يفوتنا من المصارفه بين كونه عالما بنفسه او مستفتيا من غيره دون ما يفوتنا بتقليد غيره اذا افتقرنا الى تهييج فتنة لاندرى عاقبتها وربما يؤدى ذلك الى هلاك النفوس والاموال وزيادة صفة العلم انما تراعي مزية وتتمة للمصالح فلا يجوز ان يعطل اصل المصالح في التشوق الي مزاياها وتكملاتها وهذه مسائل فقهية فيلون المستبعد لمخالفته المشهود على نفسه استبعاده ولينزل من غلوائه فالامر اهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهرى المصنف في الرد على الباطنية فان قيل فان تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال قلنا ليست هذه مسامحة عن الاختيار ولكن الضرورات تبيح المحظورات فنحن نعلم ان تناول الميتة محظور ولكن الموت اشد منه فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضى ببطلان الامامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدى لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها فاي احواله احسن ان يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والانكحة غير منعقدة وجميع تصرفات الولاة في اقطار العالم غير نافذة وانما الخلق كلهم مقدمون على الحرام

او ان يقول الامامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلاثة امور اما ان يمنع الناس من الانكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدي الى تعطيل المعايش كلها ويفضي الى تشتيت الآراء ومهلك لجماهير والدهما اويقول انهم يقدمون على الانكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام الا انه لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال واما ان نقول يحكم بانعقاد الامامة مع فوات شروطها الضرورة الحال ومعلوم ان البعيد مع الابعد قريب واهون الشرين خير بالاضافة ويجب على العاقل اختياره فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلته وانما يثبت بطول الالفة في سمعه فلا تزال النفرة عن نقيضه في طبعه اذ فطام الضعفاء عن المالوف شديد عجز عنه الانبياء فكيف غيرهم

فان قيل فهلا قلتم ان التنصيص واجب من النبي والخليفة كي يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الامامية اذ ادعوا انه واجب قلنا لانه لو كان واجبا لنص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص هو ولم ينص عمر ايضا بل ثبتت امامة ابو بكر وامامة عثمان وامامة علي رضي الله عنهم بالتفويض فلا تلتفت الى تجاهل من يدعي انه صلى الله عليه وسلم نص على علي لقطع النزاع ولكن الصحابة كابروا النص وكتموه فامثال ذلك يعارض بمثله ويقال بم تنكرون على من قال انه نص على ابي بكر فاجمع الصحابة على موافقته النص ومتابعته وهو اقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتمانهم انما يتخيل وجوب ذلك لتعذر قطع الاختلاف وليس ذلك بمتعذر فان البيعة يقطع مادة الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان ابي بكر وعثمان رضي الله عنهم وقد توليا بالبيعة وكثرته في زمان علي رضي الله عنه ومعتقد الامامية انه تولى بالنص

(الطرف الثالث) في شرح عقيدة اهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم اعلم ان للناس في الصحابة والخلفاء اسراف في اطراف فمن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة للائمة ومنهم متهجم على الطعن بطلاق اللسان بذم الصحابة فلا تكونن من الفريقين واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد (واعلم) ان كتاب الله تعالى مشتمل على الثناء على المهاجرين والانصار وتواترت الاخبار بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم اياهم بالفاظ مختلفة كقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وكقوله خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وما من واحد الا وورد عليه ثناء خاص في حقه يطول نقله فينبغي ان تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم كما يحكي عن احوال تخالف

مقتضى حسن الظن فأكثر ما ينقل مخترع بالتعصب في حقهم ولا اصل له وما ثبت نقله فالتاويل متطرق اليه ولم يجز ما لايتسع العقل لتجويز الخطاء والسهو فيه وحمل أفعالهم على قصد الخير وان لم يصيبوه والمشهور من قتال معاوية مع علي ومسير عائشة رضي الله عنهم الى البصرة والظن بعائشة أنها كانت تطلب تطفية الفتنة ولكن خرج الامر من الضبط فاواخر الامور لاتبقى على وفق طلب أوائلها بل تنسل عن الضبط والظن بمعاوية انه كان على تاويل وظن فيما كان يتعاطاه وما يحكى سوى هذا من روايات الاحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف اكثره اختراعات الروافض والخوارج وأرباب الفضول الخائضون في هذه الفنون فينبغي ان تلازم الانكار في كل ما لم يثبت وما ثبت فيستنبط له تاويلا فما تعذر عليك فقل لعل وله تاويلا وعذرا لم اطلع عليه واعلم انك في هذا المقام بين أن تسيء الظن بمسلم وتطعن عليه وتكون كاذبا أو تحسن الظن به وتكف لسانك عن الطعن وانت مخطيء مثلا والخطاء في حسن الظن بالمسلم اسلم من الصواب بالطعن فيهم فلو سكت انسان مثلا عن لعن ابليس أو لعن ابي جهل أو أبي لهب أو من شئت من الاشرار طول عمره لم يضره السكوت ولو هفا هفوة بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك بل اكثر مايعلم في الناس لايحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع انه اخبار عما هو متحقق في المغتاب فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل الى الفضول أثر ملازمته السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين واطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فاما الخلفاء الراشدون فهم افضل من غيرهم وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة كترتيبهم في الامامة وهذا لمكان ان قولنا فلان افضل من فلان ان معناه ان محله عند الله تعالى في الآخرة أرفع وهذا غيب لايطلع عليه الا الله ورسوله ان اطلعه عليه ولا يمكن ان يدعي نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم واستنباط حكم الترجيحات في الفضل من دقائق ثنائه عليهم رمي في عماية واقتحام أمر آخر اغنانا الله عنه ويعرف الفضل عند الله تعالى بالاعمال مشكل أيضا وغايته رجم ظن فكم من شخص متحرم بالظاهر وهو عند الله بمكان ليس في قلبه وخلق خفي في باطنه وكم من مزين بالعبادات الظاهرة وهو في سخط الله لخبث مستكن في باطنه فلا مطلع على السرائر الا الله تعالى ولكن اذا ثبت انه لايعرف الفضل الا بالوحي ولا يعرف من النبي الا بالسماع واولى الناس بسماع مايدل على تفاوت

الفضائل الصحابة الملازمون لاحوال النبي صلى الله عليه وسلم وهم قد أجمعوا على تقديم ابي بكر ثم نص ابو بكر على عمر ثم اجمعوا بعده على عثمان ثم على علي رضي الله عنهم وليس يظن منهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الاغراض وكان اجماعهم على ذلك من أحسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل ومن هذا اعتقد اهل السنة هذا الترتيب في الفضل ثم بحثوا عن الاخبار فوجدوا فيها ما عرف به مستند الصحابة واهل الاجماع في هذا الترتيب فهذا ما أردنا ان نقتصر عليه من احكام الامامة والله اعلم واحكم

﴿ الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق ﴾

اعلم ان الفرق في هذا مبالغات وتعصبات فربما انتهى بعض الطوايف الي تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزي اليها فاذا اردت ان تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شيء أن هذه مسئلة فقهية اعني الحكم بتكفير من قال قولا وتعاطى فعلا فانها تارة تكون معلومة بادلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد ولا مجال لدليل العقل فيها البتة ولا يمكن تفهيم هذا الا بعد تفهيم قولنا ان هذا الشخص كافر والكشف عن معناه وذلك يرجع الى الاخبار عن مستقره في الدار الآخرة وانه في النار على التابيد وعن حكمه في الدنيا وانه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام وفيه أيضا أخبار عن قول صادر منه وهو كذب او اعتقاد وهو جهل ويجوز ان يعرف بادلة العقل كون القول كذبا وكون الاعتقاد جهلا ولكن كون هذا الكذب والجهل موجبا للتكفير أمر آخر ومعناه كونه مسلطا على سفك دمه واخذ أمواله ومعنى كونه مسلطا على سفك دمه واخذ امواله ومبيحا لاطلاق القول بانه مخلد في النار وهذه الامور شرعية ويجوز عندنا ان يرد الشرع بان الكذاب او الجاهل او المكذب مخلد في الجنة وغير مكترث بكفره وان ماله ودمه معصوم ويجوز ان يرد بالعكس أيضا نعم ليس يجوز ان يرد بان الكذب صدق وان الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسئلة بل المطلوب ان هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سببا لابطال عصمته والحكم بانه مخلد في النار وهو كنظرنا في ان الصبي اذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر بعد او مسلم اى هذا اللفظ الذى صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذى وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سببا لعصمة دمه وماله أم لا وهذا الى الشرع فاما وصف قوله بانه كذب او اعتقاده بانه جهل فليس الى الشرع فاذا معرفة الكذب والجهل يجوز ان يكون عقليا

واما معرفة كونه كافرا او مسلما فليس الا شرعيا بل هو كنظرنا في الفقه في ان هذا الشخص رقيق أو حر ومعناه ان السبب الذى جرى هل نصبه الشرع مبطلا لشهادته وولايته ومزيلا لاملاكه ومسقطا للقصاص عن سيده المستولي عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلبا لاحكام شرعية لا يطلب دليلها الا من الشرع ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد اخرى فاذا تقرر هذا الاصل فقد قررنا في اصول الفقه وفروعه ان كل حكم شرعي يدعيه مدع فاما ان يعرفه باصل من اصول الشرع من اجماع او نقل او بقياس على اصل وكذلك كون الشخص كافرا اما ان يدرك باصل او بقياس على ذلك الاصل والاصل المقطوع به ان كل من كذب محمدا صلى الله عليه وسلم فهو كافر اى مخلد في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال في الحياة الى جملة الاحكام الا ان التكذيب على مراتب (الرتبة الاولى) تكذيب اليهود والنصارى واهل الملل كلهم من المجوس وعبدة الاوثان وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب ومجمع عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالملحق به (الرتبة الثانية) تكذيب البراهمة المنكرين لاصل النبوات والدهرية المنكرين لصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الاولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الانبياء اعني البراهمة فكانوا بالتكفير اولى من النصارى واليهود والدهرية اولى بالتكفير من البراهمة لانهم اضافوا الى تكذيب الانبياء انكار المرسل ومن ضرورية انكار النبوة ويلتحق بهذه الرتبة كل من قال قولا لا يثبت النبوة في اصلها أو نبوة نبينا محمد على الخصوص الا بعد بطلان قوله (الرتبة الثالثة) الذين يصدقون بالصانع وبالنبوه ويصدقون النبي ولكن يعتقدون أمورا تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون ان النبي محق وما قصد بما ذكره الا الاصلاح الخلق ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكلال أفهام الخلق عن دركه وهؤلاء هم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل وهي انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعم في الجنة بالحور العين والماكول والمشروب والملبوس والاخري قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكليات وأنما الجزئيات تعلمها الملائكة السماويه والثالثة قولهم ان العالم قديم وان الله تعالي متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول والافلام تر في الوجود الا متساويين وهؤلاء اذا اوردوا عليهم ايات القرآن زعموا ان اللذات العقلية تقصر الافهام عن دركها فثل لهم ذلك باللذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة الشرائع وسدا لباب الاهتداء بنور القرآن واستبعاده الرشد من قول

الرسل فانه اذا جاز عليهم الكذب لاجل المصالح بطلت الثقة باقوالهم فما من قول يصدر عنهم الا ويتصور ان يكون كذبا وانما قالوا ذلك لمصلحة (فان قيل) فلم قلتم مع ذلك بانهم كفرة قلنا لانه عرف قطعيا من الشرع ان من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبون ثم معللون للكذب بمعاذير فاسدة وذلك لايخرج الكلام عن كونه كذبا (الرتبة الرابعة) المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولايجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتاويل ولكنهم مخطئون في التاويل فهؤلاء امرهم في محل الاجتهاد والذي ينبغي ان يميل المحصل اليه الاحتراز من التكفير ما وجد اليه سبيلا فان استباحة الدماء والاموال من المصلين الى القبلة المصرحين بقول لااله الا الله محمد رسول الله خطا والخطا في ترك الف كافر في الحياة أهون من الخطا في سفك محجمة من دم مسلم وقد قال صلى الله عليه وسلم *امرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لااله الا الله محمد رسول الله فاذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها * وهذه الفرق منقسمون الى مسرفين وغلاة والى مقتصدين بالاضافة اليهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق أظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والاحقاد فان اكثر الخائضين في هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم ان الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهؤلاء ليسوا مكذبين اصلا ولم يثبت لنا ان الخطاء في التاويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وثبت ان العصمة مستفادة من قول لا اله الا الله قطعاً فلا يدفع ذلك الا بقاطع وهذا القدر كاف في التنبيه على اسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان فان البرهان اما اصل او قياس على اصل والاصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب اصلا فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة (الرتبة الخامسة) من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر اصلا من اصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم كقول القائل الصلوات الخمس غير واجبة فاذا قرىء عليه القرآن والاخبار قال لست أعلم صدر هذا من رسول الله فلعله غلط وتحريف وكمن يقول انا معترف بوجوب الحج ولكن لا ادري اين مكة واين الكعبة ولا ادرى ان البلد الذى تستقبله الناس ويحجونه هل هي البلد التي حجها النبي عليه السلام ووصفها القرآن فهذا ايضاً ينبغي ان يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه محترز عن التصريح الا ان المتواترات تشترك في دركها

العوام والخواص وليس بطلان مايقوله كبطلان مذهب المعتزلة فان ذلك يختص لدركه اولى البصائر من النظار الا ان يكون هذا الشخص قريب العهد بالاسلام ولم يتواتر عنده بعد هذه الامور فيمهله الى ان يتواتر عنده ولسنا نكفره لانه انكر امرا معلوما بالتواتر وانه لو انكر غزوة من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة وانكر نكاحه حفصة بنت عمر اوانكر وجود ابي بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لانه ليس تكذيبا في اصل من اصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة واركان الاسلام ولسنا نكفره بمخالفة الاجماع فان لنا نظر تكفير النظام المنكر لاصل الاجماع لان الشبه كثيرة في كون الاجماع حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن التطابق على راى نظري وهذا الذى نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس على سبيل التواتر موجب العلم الضروري وتطابق اهل الحل والعقد على رأى واحد نظرى لا يوجب العلم الا من جهة الشرع ولذلك لايجوز ان يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار من النظار الذين حكموا به اذ لاتواتر الا فى المحسوسات (الرتبة السادسة) ان لا يصرح بالتكذيب ولا يكذب ايضا امرا معلوما على القطع بالتواتر من اصول الدين ولكن منكرما علم صحته الا الاجماع فاما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلا اذا انكر كون الاجماع حجة قاطعة في اصله وقال ليس يدل على استحالة الخطاء على اهل الاجماع دليل عقلى قطعي ولا شرعي متواتر لايحتمل التاويل فكلما تستشهد به من الاخبار والآيات له تاويل بزعمه وهو في قوله خارق لاجماع التابعين فانا نعلم اجماعهم على ان ما اجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد انكر الاجماع وخرق الاجماع وهذا في محل الاجتهاد ولى فيه نظر الاشكالات كثير في وجه كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالممهد للعذر ولكن لو فتح هذا الباب انجر الى امور شنيعة وهو ان قائلا لوقال يجوز ان يبعث رسول بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيبعد التوقف في تكفيره ومستند استحالة ذلك عند البحث تستمد من الاجماع لامحالة فان العقل لايحيله وما نقل فيه من قوله لا نبي بعدى ومن قوله تعالى خاتم النبيين فلا يعجز هذا القائل عن تاويله فيقول خاتم النبيين اراد به اولى العزم من الرسل فان قالوا النبيين عام فلا يبعد تخصيص العام وقوله لانبي بعدى لم يرد به الرسول وفرق بين النبي والرسول والنبي أعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من انواع الهذيان فهذا وأمثاله لايمكن ان ندعى استحالة من حيث مجرد اللفظ فانا فى تاويل

ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات ابعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلا للنصوص ولكن الرد على هذا القائل ان الامة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرائن احواله انه فهم عدم نبي بعده ابدا وعدم رسول الله ابدا وانه ليس فيه تاويل ولا تخصيص فمنكر هذا لا يكون الا منكر الاجماع وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها الى نظر والمجتهد في جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقينا واثباتا والغرض الآن تحرير معاقد الاصول التي ياتي عليها التكفير وقد نرجع الى هذه المراتب الستة ولا يعترض فرع الا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب فالمقصود التاصيل دون التفصيل (فان قيل) السجود بين يدي الصنم كفر وهو فعل مجرد لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو اصل آخر قلنا لا فان الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ولكن يعرف اعتقاد تعظيم الصنم تارة تصريح لفظه وتارة باشارة ان كان اخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود حيث لا يحتمل ان يكون السجود لله وانما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه او غير معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن وهذا كنظرنا ان الكافر اذا صلى بجماعتنا هل يحكم باسلامه اى هل يستدل على اعتقاد التصديق فليس هذا اذن نظرا خارجا عما ذكرناه ولنقتصر على هذا القدر في تعريف مدارك التكفير وانما اوردناه من حيث ان الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظرا فقهيا اذا لم يكن ذلك من فنهم ولم ينبه بعضهم بها لقرب المسئلة من الفقهيات لان النظر في الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها اكاذيب وجهالات نظر عقلي ولكن النظر في الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها اكاذيب وجهالات نظر عقلي ولكن النظر من حيث ان تلك الجهالات مقتضيه بطلان العصمة وانما الخلود في النار نظر فقهي وهو المطلوب ونختم الكتاب بهذا فقد اظهرنا الاقتصاد في الاعتقاد وحذفنا الحشو والفضول المستغنى عنه الخارج من امهات العقائد وقواعدها واقتصرنا من ادلة ما اوردناه على الجلي الواضح الذى لا تقصر اكثر الافهام عن دركه فنسال الله تعالى لا يجعله وبالا علينا وان يضعه في ميزان الصالحات اذا ردت الينا اعمالنا والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين وعلى آله وسلم تسليما كثيرا آمين

﴿ فهرست كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للامام الغزالي ﴾

صحيفة

ثمن هذا الكتاب ثلاثة غروش صاغ عدا اجرة البوستة

ويطلب من ادارة جريدة الاسلام والمكاتب الشهيرة بمصر وطنطا والاسكندريه

الاسلام

مجلة علميه دينية أدبية تاريخية

(لصاحبها ومحررها)

احمد على الشاذلى الازهرى

قيمة الاشتراك فيها أربعون غرشا و ٢٥ للتلامذة والازهريين وهي في سنتها الثامنة



﴿ الرحلة الوهبية الى الاقطار الحجازية ﴾

قد اشتملت هذه الرحلة على مناسك الحج وحكمتها ووصف الاراضي ومواقعها والحوادث التى وقعت فى سنة ١٣٢١ و ١٣٢٢ هجرية وتباع بادارة الاسلام وثمنها ثلاثة غروش صاغ

